Natorp

Platos Ideenlehre

Leipzig,
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung

A. D. Lindsay

211.

Platos Ideenlehre

Eine Einführung in den Idealismus

von

Paul Natorp

o. Professor der Philosophie an der Universität Marburg

Leipzig

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung

1903.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Vorwort.

Marburg, im Oktober 1902.

Dies Buch möchte allen denen in die Hände kommen, welchen es Bedürfnis ist, sich einen vollen Begriff davon zu verschaffen, was der Name Plato der Menschheit bis dahin bedeutet hat und ferner bedeuten muß.

Nicht als ob alles, was Plato denkwürdiges geäußert hat, in diesem Buche niedergelegt wäre. Aber es will den Leser in das Centrum der Platonischen Gedankenwelt versetzen, damit er fortan auch, was von ihren mehr peripherischen Gebieten ihm bekannt wird, auf dies Centrum beziehen und so erst ganz im eignen Sinne Platos verstehen lerne.

Dies Centrum ist und wird immer bleiben: die Lehre von den Ideen. Zwar sind nicht wenige heute der Meinung, daß das nicht der ewigste, vielleicht sogar der vergänglichste Teil der geistigen Hinterlassenschaft Platos sei. Sieht man auch von denen ganz ab, welchen die schriftstellerische Form alles, der Stoff nur dienend ist, so mögen doch auch, was diesen betrifft, manchem die ethischen und socialpädagogischen Aufstellungen Platos für unsre Zeit wichtiger und anteilswürdiger erscheinen als das, was den Gegenstand dieser Darstellung fast ausschließlich bildet: die Dialektik. Am meisten aber möchte diese Begrenzung unsrer Aufgabe gegen die der Verteidigung bedürfen, welche überhaupt nicht dies oder jenes, sondern alles in allem, welche die volle Persönlichkeit Platos wie in einem eindrucksvollen Monument vor sich hingestellt sehen möchten; statt daß dies Buch nur Sache und immer wieder Sache bringt.

Aber nur aus der Sache und nur aus dem Centrum der Sache ist das Verständnis einer Persönlichkeit wie die Platos zu gewinnen. Die Form aber — das sollte man aus Plato selbst gelernt haben — ist nur zu begreifen und hat zuletzt nur Wert als Form ihres Inhalts. Will man, daß das Altertum uns lebe, so ist der Sachgehalt der

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

alten Kultur unbedingt in den Mittelpunkt zu stellen; so auch, was Plato betrifft, allem voraus die Sache, die sein Name bedeutet, zu bewältigen. Auch seine schriftstellerische oder, geradezu gesagt, dichterische Eigenart ist nur von da aus, nimmer ohne das zu verstehen.

Also zum centralen sachlichen Verständnis der Werke Platos möchte dies Buch eine Hülfe bieten. Nur eine Hülfe; der beste Teil der Arbeit verbleibt dem Leser. Als ein Studienwerk will dies Buch angesehen sein. Es setzt voraus, daß man zu jedem Kapitel die darin behandelten Schriften Platos liest, und hauptsächlich in eigner Arbeit sie sich zum Verständnis zu bringen sucht. Aber die tiefstliegenden, die eigentlich philosophischen Schwierigkeiten will das Buch besiegen helfen, damit nicht gerade der innerste Gehalt dieser Werke unbewältigt, wohl gar unbeachtet bleibt.

Erst in letzter Stunde — das heißt vor einem Jahr, während die Materie zu dem Buche größtenteils seit fünfzehn Jahren bereit lag — habe ich zu dieser Beschränkung mich entschlossen, aber seitdem mich mehr und mehr in der Überzeugung befestigt, daß sie geboten und heilsam war; nicht bloß im Interesse der Einheit der Darstellung, die bei jedem, wie immer angestellten Versuch einer Verquickung der philologischen mit der philosophischen Aufgabe gefährdet worden wäre; sondern namentlich aus diesem Grunde: mit der philologischen Arbeit, an der ich auch diese fünfzehn Jahre hindurch mich nach meinen Kräften beteiligt habe, würde ich in absehbarer Frist nicht zu einem mich befriedigenden Abschluß gelangt sein; was dagegen das eigentümliche Werk des Philosophen an Plato sein mußte, das ließ sich zu einem gewissen Abschluß bringen, ich sage nicht, der mich (geschweige andre) durchaus befriedigte, aber vielleicht, der im jetzigen Stadium der Platoforschung gewagt werden, und eben in dem Sinne gewagt werden mußte, wie es hier geschehen ist.

Es ist das Verständnis des Idealismus, welches unsrem Zeitalter, man muß es sagen, so gut wie abhanden gekommen ist, und welches ihm wiederzuerringen, wie ich mit wenigen glaube, eine absolute Notwendigkeit ist. Zwar sollte man denken, es müßte schon längst ihm wiedererrungen sein durch die erstaunliche Arbeit, die man seit einem Menschenalter daran gewandt hat, Kant zu ver-

stehen. Aber es müssen wohl ganz besondre Schwierigkeiten sein, die es verschulden, daß man über ihn zu irgend welcher Einigung, trotz so heißen Bemühens, ersichtlich nicht gelangt ist. Es mag zuletzt die hoch komplicierte historische Bedingtheit Kants sein, welche ein reines und ganzes Verständnis seiner philosophischen Leistung zu einer so schweren Sache macht. In Plato ist der Idealismus urwüchsig, gleichsam autochthon. Aus der schlichten Sokratischen Entdeckung des Begriffs wächst er hervor mit einer inneren Notwendigkeit, der kein philosophisch gerichtetes Denken sich leicht entziehen kann. Und auf keiner Stufe verhärtet er sich zur scholastischen Formel, bis zuletzt verbleibt er in lebendigster Beweglichkeit. Darin liegt der unauslöschliche Reiz, darin der unvergängliche didaktische Wert des Platostudiums. Die Einführung in Plato ist die Erziehung zur Philosophie; erwächst doch bei ihm zuerst ihr ganzer Begriff. Die Philosophie aber, nach diesem ihrem strengsten historischen Begriff, ist keine andre als: der Idealismus. Also ist es nicht Hineintragung eines fremden, unhistorischen Gesichtspunkts in eine doch historisch gemeinte Betrachtung, wenn die entwickelnde Darlegung der Ideenlehre Platos sich gestaltet zu einer Einführung in den Idealismus. Platos Ideenlehre, das ist die Geburt des Idealismus in der Geschichte der Menschheit; welchen richtigeren Eingang zum Idealismus könnte es also geben als durch das Nacherleben dieser seiner Geburt in der Entwicklung der Philosophie Platos?

Die Notwendigkeit einer genetisch von Werk zu Werk fortschreitenden Darstellung ergab sich eben hieraus. Zwar ist die Reihenfolge der Platonischen Schriften immer noch viel umstritten, und nicht wenig ist der Abschluß dieses Buches durch die Sorge aufgehalten worden, ob auch die von mir angenommene Folge der Schriften fest genug begründet sei, um einer Darstellung der centralen Lehre Platos zur Grundlage zu dienen. Diese Reihenfolge ergab sich mir, ebenfalls schon vor fünfzehn Jahren, aus der genauen, durchgehenden Vergleichung des gesamten Sachinhalts der Platonischen Werke, wobei alle sonstigen Kriterien nur hülfsweise zur nachträglichen Kontrolle verwendet wurden. Manche meiner Annahmen sind seither durch Forschungen andrer bestätigt worden, einige sind bis heute angefochten, werden es vielleicht noch lange

bleiben. Ich kann nur sagen: ich war in jedem Augenblick bereit, meine Hypothesen abzuändern; aber noch jedesmal, wo eigne oder fremde Forschungsergebnisse die Aufforderung zu einer Änderung zu enthalten schienen, fand sich bei näherer Prüfung die anfängliche Annahme besser begründet, nicht selten in unerwarteter Weise von neuer Seite bestätigt. Den vollständigen Beweis der Richtigkeit der somit hier zu Grunde gelegten Reihenfolge der Schriften konnte freilich das Buch selbst nicht liefern, nachdem einmal die Ausscheidung alles bloß Philologischen beschlossen war. Soweit jedoch der Beweis auf der Inhaltsvergleichung allein beruht, ist er größtenteils, direkt oder indirekt, dem Buche zu entnehmen. Es mag aber auch für die chronologische Forschung selbst nicht ohne Wert sein, daß hier einmal die sachlichen Kriterien allein verwendet und von allem andern, namentlich soweit es irgend dem Streit unterliegt, so gut wie ganz abgesehen worden ist. Im übrigen bieten manches zur Ergänzung die im Eingang des Registers genannten früheren Arbeiten; andres wurde für künftige Erörterung zurückgestellt.

Schließlich aber ist die sachliche Deutung des Inhalts der Schriften von ihrer zeitlichen Datierung nicht derart abhängig, daß, wer über die letztere andre Ansichten hegt, dadurch gehindert würde sich die erstere anzueignen. Was nun diese Deutung betrifft, so war ich bestrebt, sie so streng als nur möglich aus den Platonischen Texten allein herzuleiten; während die herrschende Darstellung der Platonischen Grundlehre besonders durch die Auffassung und das Urteil des Aristoteles stark und, wie ich glaube, verhängnisvoll beeinflußt ist. Das machte die beiden letzten, der Vergleichung von Aristoteles und Plato gewidmeten Kapitel notwendig. Zwar sind der Grundansicht: daß die Ideen Gesetze, nicht Dinge bedeuten, schon ältere Forscher nahe gekommen; so allen voraus Zeller in einigen Stellen der »Platonischen Studien« (S. 259, 261). Aber gerade dieser einflußreiche Forscher hat sich später durch die gegenteilige Meinung des Aristoteles mehr und mehr gefangen nehmen lassen. Es schien zu unglaublich, daß ein Philosoph dieses Ranges, der zwanzig Jahre zu den Füßen Platos gesessen hat, diesen in seiner Kernlehre gänzlich falsch verstanden haben sollte. Erst die Wiedergeburt des Kantischen Idealismus hat zugleich für den Idealismus Platos volles Verständnis gezeitigt. Ich

stehe nicht an, Hermann Cohen als den zu nennen, der uns, wie für Kant, so für Plato die Augen geöffnet hat. Befangenheit in den Begriffen einer bestimmten philosophischen Schule wird man mir deshalb nicht vorwerfen können; man wird nicht leicht übersehen, daß in der Deutung des einzelnen wir mehrfach, nicht bloß in Nebensachen, zu verschiedenen Schlüssen gelangen. Aber den Begriff des Idealismus haben wir gemein, und die Grundansicht, daß der Idealismus, der von den Ideen Platos, und nicht etwa Berkeleys, benannt ist, auch in Platos Ideenlehre seine erste, ursprünglichste, fast muß man sagen unmißverständlichste Ausprägung gefunden hat. Ich habe an den Leser hier nur die Bitte: er lese so unbefangen, wie er vermag, Plato selbst und diese Darstellung; er entschlage sich dabei womöglich jeder Erinnerung an das, was in den Büchern steht, sei es über den Idealismus Platos oder Kants oder vollends seiner schlimmen Nachfolger von heute.

Eben darum mußte ich so viel als möglich Plato selbst zu Worte kommen lassen. Um aber nicht bloß für Philologen geschrieben zu haben — für andre heißt es ja heute wieder: *graeca sunt, non leguntur* —, mußte ich mich entschließen, ihn deutsch reden zu lassen. Ich bin mir sehr bewußt, daß schon damit die Subjektivität beginnt; aber entgeht man ihr, wenn man die Texte in der Ursprache hinsetzt, und dann zu deutsch seine Schlüsse daraus zieht? — Der Terminologie ist besondre Aufmerksamkeit zugewandt worden. Zu den möglichst entsprechenden Terminis der heutigen philosophischen Kunstsprache ist, wo es nützlich schien, das griechische Wort in Klammern beigesetzt; in einzelnen Fällen habe ich es nicht gescheut, die Termini der Ursprache, wie Logos, Eidos, Doxa, geradezu in unsre Sprache herüberzunehmen. Genaue Auskunft über alles Terminologische giebt das Register, welches überhaupt dem Philologen wenigstens einen guten Teil dessen bieten will, was der Text, weil er nicht bloß für Philologen bestimmt war, nicht bieten durfte. Ich glaube ohne Überhebung sagen zu dürfen, daß manche Artikel des Registers Abhandlungen ersetzen.

Schließlich noch ein Wort über die Benutzung der Litteratur. Sie ist äußerst sparsam citiert und auch indirekt nicht in weitem Umfang berücksichtigt. Daß ich sie kenne und aus ihr gelernt habe, dafür brauche ich wohl nicht erst meine früheren Arbeiten

als Zeugen anzurufen; Kenner werden es ohne das überall herausspüren. Die Absicht jener Sparsamkeit aber wird man ja wohl nicht verkennen; es sollte der Leser möglichst unmittelbar zu Plato selbst geführt und mit den mancherlei Meinungen über Plato nicht mehr als dringend notwendig behelligt werden. Ich habe geschwankt, ob ich eine Litteraturübersicht vorausschicken oder anhängen solle; ich habe davon abgesehen, weil es an Hülfsmitteln zu ihrer Auffindung nicht fehlt, eine umfassende Übersicht eher verwirrt, eine beschränkte leicht zu subjektiv ausfallen oder wenigstens scheinen konnte.

Und nun denn — *in medias res!*

ERSTES KAPITEL.

Apologie und Krito. Protagoras. Laches. Charmides.

Einleitung.

Das Wort *ἰδέα*, Idee, begegnet als fest geprägter Terminus der philosophischen Kunstsprache Platos nicht in dessen frühesten Schriften. In diesen fehlt das Wort entweder ganz, oder es findet sich nur in loserer, mehr dem gemeinen Sprachgebrauch sich anschliessender Verwendung. Als Abstraktum vom Verbalstamm *id-* (*vid-*), sehen, abgeleitet, bedeutet es, gleich dem ebendaher stammenden *εἶδος*, für gewöhnlich die Gestalt, in der eine Sache sich dem Betrachtenden darstellt, das Ansehen, den Anblick, den sie ihm bietet. Von der äußeren, sinnlichen Gestalt überträgt sich der Gebrauch beider Wörter auf die innere, dem geistigen Auge sich darstellende: die Artung, Qualität im weitesten Sinn; wenn von Übertragung überhaupt zu reden ist, und nicht vielmehr, wie der Zusammenhang mit *εἰδέναι*, wissen, und Ableitungen aus derselben Wurzel in verwandten Sprachen nahe legen, das Wort schon von seinem Ursprung her ebenso gut, ja mehr das innere Bild einer Sache als ihren äußeren Anblick bedeutet hat. Die Erinnerung an die verbale Herkunft ist aber gerade im platonischen Gebrauch von *ἰδέα* noch kräftig. Sehr oft ist bei diesem Wort, im Unterschied von *εἶδος*, nicht bloß passivisch an das Gesehene, den Anblick, den die Sache bietet, sondern mindestens zugleich aktivisch an das Sehen, die Sicht oder Hinsicht, den Anblick als Thätigkeit des Blickenden zu denken. So war dies Wort wie ausersehen, um die Entdeckung des Logischen, d. i. der eigenen Gesetzlichkeit, kraft deren das Denken sich seinen Gegenstand gleichsam hinschauend gestaltet, nicht als gegebenen bloß hinnimmt, in ihrer ganzen Ursprünglichkeit und lebendigen Triebkraft auszudrücken und dem Bewußtsein festzuhalten.

Diese Entdeckung aber, Platos unvergeßliche That, deren, wenn es sein könnte, erschöpfende Darstellung dies Buch sich zur Aufgabe stellt, war hauptsächlich vorbereitet durch die große Neuerung des Sokrates: in allem nach dem Begriff zu fragen.

Das mußte wohl als das Nächstliegende sich der erst erwachenden logischen Reflexion aufdrängen: wie viele oft weit verstreute Dinge dieselbe Benennung, z. B. schön, tragen. Diese selbige Benennung muß doch etwas Selbiges, auf alle diese sonst verschiedenen Dinge identisch Zutreffendes besagen; etwas, worin sie unbeschadet ihrer sonstigen Verschiedenheit, von einer bestimmten Seite gleichsam angesehen, in einer bestimmten »Hinsicht« dasselbe sind. Für den identischen Sinn also des gemeinsamen Prädikats, das verschiedenen Dingen als Subjekten in unseren Aussagen beigelegt wird, galt es den allgemeinen Ausdruck zu schaffen. Als solcher bot sich zunächst dar die identische »Gestalt« der Sache, der eine und selbige »Anblick«, den die vielen, verschiedenen Gegenstände einer bestimmten Art, sie anzusehen, bieten: das Eidos. Aristoteles hat dafür den barbarischen, in einer entsprechenden deutschen Wendung nicht möglichen Ausdruck geprägt: *τὸ τί ἦν εἶναι*, annähernd genau: »das was es war sein«, das will sagen: was es für das jedesmalige Subjekt in allen vorkommenden Fällen Identisches »war« oder bedeutete, wenn ihm das und das als Prädikat beigelegt wurde. Es ist möglich, daß in dem Präteritum »war« sich noch etwas Tieferes birgt, zunächst aber sagt es nichts Tieferes, als daß der Terminus, dessen Definition gegeben werden soll, durch den Gebrauch schon bekannt, und auch seine Bedeutung als thatsächlich identisch vorausgesetzt ist, und daß jetzt diese Identität seiner Bedeutung besonders herausgehoben und zum Bewußtsein gebracht werden soll. Plato hat dafür die schlichtere, aber wesentlich gleichsinnige Formel: »das was es ist, das Schöne, Gute u. s. f.« (*ὃ ἔστιν*), oder »es selbst, was es ist« (*αὐτὸ ὃ ἔστιν*), das heißt: nicht, welche Gegenstände schön, gut u. s. w. sind, welchen Subjekten das betreffende Prädikat beizulegen ist, sondern was es, das Schönsein, das Gutsein selbst, was allgemein der Sinn dieser Prädikation ist. Das also ist der genaue Gehalt des als Eidos kurz Bezeichneten. Man kann es einfach durch Begriff wiedergeben. Eben dies bildet aber auch den ersten Ausgangspunkt für die »Idee«. Oft genug wechseln beide Ausdrücke, immerhin mit dem spürbaren Unterschied, daß durch das Eidos der Begriff mehr dem Umfang, durch die Idee mehr dem Inhalt nach bezeichnet wird. So wird

bei der Einteilung der Begriffe, die zunächst den Umfang anzugehen scheint, fast stets εἶδος, nur ausnahmsweise, etwa Abwechslung halber, ἰδέα gebraucht, während die Einheit des Begriffsinhalts regelmäßig als die »eine Idee« (μία oder μία τις ἰδέα), viel seltener als das eine Eidos bezeichnet wird. Auch wird diese Einheit wiederholt beschrieben als in dem zusammenfassenden Blick, in der »Zusammenschau« des Geistes erst entstehend. Die Erzeugung der Gedankeneinheit also ist in diesem Wort noch lebendig, während das Eidos mehr das fertige Erzeugnis, die schon gegebene, feststehende innere Gestalt des Gegenstandes ausdrückt.

Von dieser bescheidenen Frage nach dem Begriff also ist die logische Forschung Platos ausgegangen. Und auf sie scheint sie in den mutmaßlich frühesten Schriften beinahe beschränkt. Darin besonders bewahren diese Schriften getreu den Charakter der sokratischen Unterredungen. Das nämlich war nach diesen schlichtesten Darstellungen sokratischer Gespräche der regelmäßige Gang der Erörterung, in welche der sonderbare Mann jeden, den er gerade vor sich hatte, mit ihm einzutreten zwang: Du rühmst gewisse Gegenstände als schön, lobst gewisse Thaten als tapfer, eine gewisse Haltung als besonnen, du preisest den Protagoras und andere als hervorragend Gebildete und Meister der Bildung, du nennst als Objekt der Redekunst: Entscheidung über Recht und Unrecht, und so fort. Nun denn, so lehre mich — du scheinst doch, und dünkest dir und anderen es zu wissen —: was ist »das« Schöne, »das« Tapfre, »das« Besonnene, oder Schönheit, Tapferkeit, Besonnenheit; was ist Bildung, was Recht, Gerechtigkeit und das Gegenteil? Regelmäßig erweist sich dann, daß der Gefragte davon nicht Rechenschaft geben kann, sondern beschämt gestehen muß, daß er nicht wußte, was er damit eigentlich sagte, wenn er diese, im allgemeinen also aufs Praktische bezüglichen Prädikate zuversichtlich austeilte. Man spürt es aber bei diesen platonischen Darstellungen sehr bald, daß zwar auch am Inhalt der verhandelten Fragen, an den Problemen des Sittlichen, des praktisch Gesetzlichen, für den Darsteller ein starkes Interesse hängt, daß aber stets daneben auch, oft geradezu an erster Stelle das Formale: die allgemeinen Erfordernisse einer haltbaren Begriffsbestimmung und die Gesetze einer logischen Erörterung, einer zulänglichen Beweisführung, den Gegenstand seiner Aufmerksamkeit bilden. Es ist die Entdeckung, es ist geradezu die Geburt des Begriffs des Logischen, die man in diesen Gesprächen belauscht, vielmehr in ihren Schmerzen und Wonnen selber mit-

erlebt. Darin liegt ihre unverwelkliche, zum logischen Bewußtsein erziehende Bedeutung.

Auch dieser Ausdruck wieder, des Logischen, giebt zu sprachlichen Erwägungen Anlaß. Logos, von λέγειν, sagen, reden, bedeutet im gewöhnlichen Leben entweder die (einzelne) Aussage oder die (zusammenhängende) Rede, die Aussage stets in Hinsicht ihres vernünftigen Sinns, die Rede in Hinsicht ihres vernünftigen Zusammenhangs, des Zusammenhangs, in welchem der Sinn einer Aussage aus dem einer anderen hervorgeht oder auf ihn hinleitet, des Denkzusammenhangs also, in dem sie entsteht und fortwirkt, erzeugt wurde und erzeugt. Dazu ist ein erstes Erfordernis eben die genaue Abgrenzung und streng identische Festhaltung des Begriffs, d. i. des Sinnes der Prädikation, denn das ist das in jedem »Satze« neu Gesetzte. Weiter gehört dazu die hierdurch zuerst bedingte, dann aber noch eigenen Bedingungen unterliegende Einstimmigkeit, Wahrung der Einheit, der gedanklichen Verknüpfung aller solcher Setzungen mit einander; Verknüpfung zunächst zweier Denksetzungen, als Voraussetzung und Folge. Die Einheit, Einstimmigkeit des Denkens mit sich selbst, in der allein das Gedachte besteht oder »ist«, stattfindet, wahr ist, die, als wenigstens angestrebt, überhaupt Denken vom schweifenden Vorstellen unterscheidet, ist das regierende Prinzip für beides, die Einheit des Begriffs und die Einheit des Denkzusammenhangs.

Dies hauptsächlich ist es, was in steigender Deutlichkeit, in immer bestimmterer Heraushebung zu Tage kommt in den im engern Sinne sokratischen Gesprächen Platos, das heißt denen, die nicht bloß die äußere Form der sokratischen Unterredung am treuesten festhalten, sondern überhaupt von der sokratischen Weise des Philosophierens, auch von seinem Stoff, den sittlichen Fragen, sich am wenigsten entfernen. Diese sind daher, obgleich an logischem Gehalt nicht sehr vielumfassend, doch für das Verständnis der Genesis der platonischen Lehre von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit. Zugleich wird sich zeigen, daß schon in ihnen frühzeitig eine über diese schlichten Grenzen weit hinausführende Wendung der logischen Untersuchung sich ankündigt.

1. Apologie und Krito.

Es darf hier ganz davon abgesehen werden, ob die stark panegyrische, trotz ausgesprochener Verachtung rednerischer Künste rhe-

torisch genug gehaltene Darstellung, welche die »Verteidigung des Sokrates« von ihrem Helden liefert, dessen geschichtliche Persönlichkeit in jedem Zuge getreu wiedergiebt[1]. Denn es genügt für unsere Absicht, daß dies jedenfalls die Gestalt des Sokrates ist, wie sie in der Seele seines begeisterten Schülers, der im Begriff steht, sein Nachfolger zu werden (39 CD), sich gezeichnet hat, und die Gestalt seiner Lehre, in der sie die Voraussetzung seiner eigenen philosophischen Entwicklung bildet.

Nach dieser Darstellung wollte Sokrates schlechterdings in nichts als Wissender gelten, außer in dem einen, daß er eben dies, sein Nichtwissen, wisse. Er bekennt vor allem sein gänzliches Nichtwissen gerade über den centralen Gegenstand seiner Nachforschung, über die sittlichen Begriffe; er glaubt ein Wissen darüber sogar dem Menschen überhaupt unerreichbar. Dagegen behauptet er zu besitzen und fordert unbedingt von jedem das einzige Wissen, ob man weiß oder nicht. Es ist schimpflichste Unwissenheit, sich dünken zu wissen, was man in der That nicht weiß (29 A).

Sokrates sagt demnach nicht: ich weiß nichts von den und den Gegenständen, z. B. was »am Himmel und unter der Erde« ist (19 B, 23 D), aber wohl von dem, was in unserem Bereich; wie Xenophon sich des Meisters Meinung zurechtgelegt hat; auch nicht: ich weiß allgemein nichts von den Zusammenhängen der äußeren Natur, wohl aber vom Sittlichen, von »menschlicher und bürgerlicher Tugend" (20 B); sondern rundweg erklärt er von dieser wie jener Wissenschaft nichts zu verstehen, also auch niemanden darüber etwas lehren, ihn darin »bessern« d. h. fördern, oder Menschen »erziehen« zu können. Es mag das wohl eine schöne Kunst sein, erklärt er, aber »ich verstehe sie nicht« (20 C); wer das von mir behauptet, daß ich dergleichen beanspruche, »der lügt es und sagt es zu meiner Verleumdung« (20 E, vgl. 33 A). Ausdrücklich weist er das vielverbreitete Mißverständnis zurück, als ob sein Nichtwissen bloß ironisches Vorgeben sei, und er in der That selber glaube und auch von anderen dafür angesehen sein wolle zu wissen, worüber er sich unwissend stelle.

Wie soll man diese seltsame Wissenschaft des Nichtwissens sich deuten? Schleiermacher hat sie überzeugend aufgeklärt durch die Unterscheidung zwischen Form und Materie des Wissens. Die

---

[1] Meine Meinung darüber habe ich ausgesprochen in den Philosophischen Monatsheften, Band 30, S. 337 ff., bes. 348.

ganz neue Besinnung auf die Form des Wissens mußte, in zunächst ausschließlich kritischer Anwendung auf die Prüfung des vorliegenden, geltenden Wissens, zu dem rein negativen Ergebnis führen, daß dies geltende Wissen ein wahres nicht sei, weil es die formalen Erfordernisse eines solchen nicht erfüllt. Und über diese bloß kritische Anwendung ist Sokrates, nach Platos Darstellung, nicht hinausgegangen. Daher ging seine Philosophie gänzlich auf in Kritik: im Suchen, Prüfen, Überführen, im Sichbesinnen und Erwecken zur Selbstbesinnung. Ihre ausschließliche Methode war Unterredung, Frage und Antwort, regelmäßig mit negativem Ausgang. Vom Nahen, Alltäglichen, vermeintlich Gewußten hebt die Untersuchung an, aber nur, um von da zurück zu fragen nach dem allgemeinen, gesetzmäßigen Grunde, nach den logischen Voraussetzungen der auf Grund der Erfahrung zuversichtlich, aber ohne logische Besinnung abgegebenen Urteile. Es erweist sich stets, daß man von diesen nicht befriedigende Rechenschaft zu geben vermag, sondern sich über sie alsbald in Widerspruch mit sich selbst verstrickt findet. Das sokratische Nichtwissen sagt also Nichtverstehen des empirisch zwar Bewußten, das aber, nach dem nun erreichten strengeren Begriff des Wissens, nicht gewußt heißen darf.

Immerhin erfährt das sokratische Nichtwissen mehr als eine Einschränkung. Erstens wird ein positives Wissen im empirisch-technischen Bereich von Sokrates so wenig geleugnet, daß seine Anerkennung vielmehr die Voraussetzung seiner ganzen Reflexion ist. Er hatte beobachtet, daß die technische Richtigkeit in allem und jedem, wovon es nur eine Technik giebt — und er verstand diesen Begriff so weit, daß er die theoretische Kunde eines jeden bestimmt begrenzten Thuns umfaßt — auf Einem allein beruht, nämlich dem Verstehen. Das Gesetz der Technik, daß das Können sich im Wissen gründet (uns sagt ja das Verstehen beides in Einem), übertrug er, als Forderung, auf das gesamte menschliche Thun, insbesondere auf die allgemein und eigentümlich »menschliche« d. i. sittliche »Tugend«. Dabei aber stieß er auf einen sonderbaren Kontrast. Im ganzen Gebiete der Technik ist das Verstehen (d. h. Wissen und also Können) erreichbar, übt daher der Verstand eine unbestrittene Herrschaft; im Sittlichen, wozu auch das Politische gehört, im Gebiete nicht des Machens oder bloß äußeren Thuns, sondern des Handelns, sollte es erst recht so sein, denn es betrifft am allernächsten »uns selbst«, unser praktisches Bewußtsein, und nicht bloß »das Unsrige« d. h. was uns äußerlich bleibt, für uns bloß

den Wert des Mittels zu anderweitigem Zweck hat; es sollte also vor allem der Herrschaft des Bewußtseins unterstehen. Aber es ist offenbar da nicht herrschend, denn die Prüfung ergiebt, daß keiner, wie hohen Ruf überlegenen Verstehens er auch genieße, ernstlich befragt, von den Gründen seines Urteilens und Handelns auf diesem Felde befriedigende Rechenschaft zu geben vermag. Jede Kunstthätigkeit, jedes gemeinste Handwerk oder Geschäft hat seine bestimmt definierbare Tüchtigkeit, Tugend oder Güte (ἀρετή, durchaus als Abstraktum zu ἀγαθόν, gut d. h. tüchtig, zu verstehen); so auch der Mensch seinem leiblichen Wesen nach: Gesundheit; für jedes dieser Gebiete giebt es den »Sachverständigen«, an den ein jeder, der selber der Sache nicht kundig ist, sich wenden kann; jedes von diesen Dingen ist demgemäß auch lehr- und lernbar; in keinem hält sich leicht einer für sachkundig oder wird von andern dafür gehalten, der es nicht ist, denn die sichere Probe ist das Werk, das man als Leistung seiner Kunst aufweisen kann, oder der Lehrerfolg, der wiederum in den Leistungen der Schüler sich zweifellos bekundet. Nur gerade in dem wichtigsten von allen, der eigentlich menschlichen, nämlich sittlichen »Tugend«, vermag keiner sich unanfechtbar als sachverständig zu beweisen. Was ist der Grund dieses seltsam verschiedenen Verhaltens? Ersichtlich kein andrer als dieser: Im Technischen handelt es sich nur um die Tauglichkeit des Mittels zum schon vorausgesetzten Zweck, im Sittlichen um die Begründung der Zwecksetzung selbst, um das Prinzip des Handelns. Nach dem Prinzip zurückzufragen, das war die grosse, neue Sache, die Sokrates anbahnte. Ohne das Prinzip steht aber auch die technische Kunde wie in der Luft. Dies Wissen ist, um es vorgreifend in dem Terminus der entwickelten Wissenschaftslehre Platos auszudrücken, nur ein hypothetisches, ein Wissen aus Voraussetzungen, von denen selber nicht ferner Rechenschaft gegeben oder innerhalb der fraglichen Erwägung überhaupt verlangt wird. Solch bedingtes Wissen ist ohne Zweifel auf dem Grunde der Erfahrung möglich und wird erreicht. Aber es bildet nicht den eigentlichen Fragepunkt für Sokrates, der vielmehr auf eine radikale Begründung des menschlichen Wollens und Handelns ausging. Zu solcher konnte ihm das bloß technische Verstehen, so sehr er es in seinem Bereich hochhielt, nicht taugen. Daher dient ihm die »Induktion«, die vom empirisch Bekannten und Unstreitigen ausgeht, niemals zur Lösung der aufgeworfenen Frage, sondern stets nur als Mittel zu einer fortschreitenden Vertiefung der Fragestellung selbst, die dann sehr bald den

Punkt erreicht, wo keine Induktion mehr Antwort zu geben vermag. Es ist der seltsamste Mißverstand, daß Sokrates auf dem Wege der Induktion die Definition finden gelehrt habe. Wenn das Zeugnis Platos irgend gelten soll, lehrte er sie suchen und nicht finden. Das war seine Wissenschaft des Nichtwissens.

Dabei wird nun aber niemals etwa das zweifelhaft, daß die Tüchtigkeit des menschlichen Handelns, ebenso wie die einer jeden Technik, auf dem Begriff beruhen, daß sie vom Wissen, vom Verstehen schlechthin abhängen müsse; daß auf dem Gebiete des Handelns (der Zweckwahl) nicht anders als auf dem des Machens, Vollführens (der Mittelwahl) das Gesetz regieren muß. Besinnung, Bewußtsein muß hier wie dort im Menschen die Herrschaft führen. Sein Thun ist gut, sofern es dem Gesetz, der *ratio* (dem Logos, Krito 46B, 48C etc., gleichbedeutend: »die Wahrheit selbst«, 48A) gemäß ist, anders nicht. Zwar weiß Sokrates dies geforderte Gesetz auf keine Weise näher zu bestimmen, insofern ist sein Bekenntnis des Nichtwissens ganz streng zu nehmen. Er gelangt über das lediglich Formale, daß Tugend im Begriff, im Gesetz bestehen müsse, nicht hinaus, nicht als ob er dadurch schon befriedigt wäre, sondern weil er hier in der That nicht weiter zu kommen weiß. Aber auch so liegt darin eine doppelte Positivität. Erstens, das Formale des Erkennens gelangte auf diesem Wege zuerst zu reiner Ablösung. Daher hat die Entwicklung des logischen Bewußtseins, d. h. des Wissenschaftsbewußtseins, seiner Form nach, von Sokrates den für immer entscheidenden Anstoß erhalten. Man muß die Trias Sokrates-Plato-Aristoteles würdigen als die Geburt des Geistes und der Form abendländischer Wissenschaft. Aber zweitens, auch bloß als Ethik angesehen, ist die Philosophie des Sokrates wahrlich nicht ohne positiven Gehalt und Wirkungskraft geblieben. Zwar, was zuletzt das Gute sei, weiß Sokrates uns nicht zu sagen; aber, daß es unbedingt des Menschen Heil ist, daß gegen die bedingungslose Forderung der Gesetzlichkeit keine Klugheitserwägung aufkommen darf, daß diesem Einen alles andre, das »Leben« mit allem, was es bieten mag, auch die Hoffnung eines andern Lebens, willig zu opfern ist, das tritt in der Apologie und dem zugehörigen kleinen Dialog Krito erhaben genug, und wahrlich nicht bloß rednerisch wirksam, heraus. Dieser Gegensatz ist dem Sokrates bestimmt bewußt als der des Seelischen und Leiblichen, des Selbst und dessen, was nur des Selbst (*τὰ ἑαυτοῦ*) ist. Wir erkennen darin den Hinweis auf das praktische Selbstbewußtsein als

den Quell des Wissens, in dem das Sittliche beruhe. Aufs Bewußtsein kommt alles an: auf Besinnung (φρόνησις), Wahrheit (ἀλήθεια) und, damit gleichbedeutend (Ap. 29E), auf die Seele, daß sie so gut als möglich sei. »Seele« wird hier fast identisch mit Begriff und Wahrheit, weil mit Bewußtsein. Die Einheit des praktischen Bewußtseins zu wahren, daran hängt alles für den Menschen (Ap. a. a. O.; Krito 47E; Prot. 313A; Men. 88C), darum hat man zu allererst und zu allermeist zu sorgen. Das heißt um »sich« sorgen mehr als um »das Seine«. In diesem Punkte ist Sokrates so positiv wie nur denkbar. Aber diese Positivität ist allerdings nur die einer Forderung, und darum bleibt Sokrates dabei, daß sie ein Wissen, eine abgeschlossene Erkenntnis nicht sei.

Deutlich schimmert durch die platonische Darstellung der überempirische Charakter des Sittlichen durch. Und darin liegt endlich der Zusammenhang der sokratischen Ethik mit einer höchst gereinigten, ausschließlich auf sittlichen Grund gestellten Religion. »Ich glaube an Götter wie keiner meiner Ankläger«, darf Sokrates erklären. Nämlich er glaubt an die Gottheit als den Ausdruck für die Realität des Sittlichen, für die warm und stark von ihm ausgesprochene Überzeugung, daß dem Guten niemand und nichts schaden kann weder in diesem Leben noch in einem andern, wenn es eines giebt: Gott wird den Gerechten nicht verlassen. Eine positivere, eine praktisch wirksamere Ethik als diese giebt es nicht. Der Zusammenhang aber des sittlichen Endziels mit diesem menschlichen Leben und seinen irdischen Aufgaben braucht dabei nicht verloren zu gehen. Stand einmal das Ziel, nämlich das Grundgesetz der Gesetzlichkeit selbst, unerschütterlich fest, so mußte sich im beständigen Hinblick auf dies ewige Ziel auch das irdische Thun des Menschen berichtigen. Ein vielseitig ausgebildetes System technischer Kenntnisse stand zu Gebote, jede wohlgegründet auf ihr eigentümliches Gesetz, dadurch zugleich in ihre bestimmten Schranken eingeschlossen; somit alle wenigstens formal geeint durch den gleichen, allbeherrschenden Gesichtspunkt des Begriffs, des Gesetzes selbst. Es bedurfte nur der bestimmteren Herausarbeitung jener letzten, Richtung gebenden Einsicht: der ausdrücklichen Erhöhung jenes selbigen Gesichtspunkts des Gesetzlichen von der Stufe der bloßen Mittelwahl zu der der Zweckwahl, um nach dieser obersten Norm das ganze menschliche Thun und Treiben zu organisieren. Ganz diesen Weg nimmt die Ethik bei Plato, und so wird deren völlig positive Wendung verständlich als gerade Fortsetzung und

innere Fortwirkung der Sokratik, als die sie jedenfalls Plato selbst bis zu seinen spätesten aufs ethische Gebiet bezüglichen Untersuchungen bewußt geblieben ist.

Es ist wohl möglich, daß auf diese scharf umrissene Zeichnung des Gesamtbildes des Sokrates bereits eigentümlich platonische Motive in gewissem Maße eingeflossen sind; naturgemäß wird Plato in Sokrates die Züge bevorzugt haben, die ihm die zugänglichsten waren, in ihm am kräftigsten weiterarbeiteten. Aber jedenfalls mit Grund ist Plato sich bewußt, daß er diese ganze Art, die Probleme zu sehen, insbesondere diese engste Zusammenfassung der sittlichen mit der logischen Frage, dem Meister verdankte. Aus ihr aber versteht sich nunmehr seine eigene Entwicklung in den zunächst folgenden, vorzugsweise bei den ethischen Fragen und bei der bestimmten, sokratischen Behandlungsart dieser Fragen stehen bleibenden Schriften, vom Protagoras bis zum Gorgias. In der immer tiefer dringenden Untersuchung des Begriffs derjenigen Erkenntnis, in der, nach Sokrates, die Tugend bestehen sollte, werden wir den eigentümlich platonischen Erkenntnisbegriff sich Schritt um Schritt entfalten sehen.

2. Protagoras.

Dieser erste größere Dialog Platos baut sich fast ganz aus den Gedankenmotiven auf, die wir in der Apologie als die Grundmotive der Sokratik kennen gelernt haben. Platos Interesse ist in dieser Zeit ganz besonders gerichtet auf den Begriff der wesentlich sittlich verstandenen Lehre oder Erziehung. Der Grund liegt nicht fern. Als berufener Nachfolger des Sokrates trat er auf; es galt, sich und andren Rechenschaft zu geben von der Absicht seines Wirkens. Diese Absicht war unzweifelhaft eine erzieherische; so konnte er gerade im Beginn seiner Wirksamkeit der Frage nicht aus dem Wege gehen: wie steht es denn angesichts der sokratischen Warnungen mit diesem ganzen Anspruch der Menschenbildung, der Erziehung? Genau mit diesem Anspruch waren eine Generation früher zu Athen und allerwärts in der griechischen Welt die »Sophisten« aufgetreten. Ihr aufklärerisches Treiben hatte schweren Anstoß, ja Haß und Verfolgung erregt; ihnen wurde das Unglück Griechenlands und besonders Athens aufs Schuldkonto geschrieben. Und man hatte Sokrates ihnen gleichgerechnet, man hatte ihn, als Erzsophisten, büßen lassen, was in den Augen der guten Patrioten diese ganze Sippe verschuldete. Darum hatte

Plato schon in der Apologie den stärksten Anlaß, der Verwechselung des Sokrates mit den Sophisten entgegenzutreten (19ff). Jetzt aber galt es sein eigenes Wirken, welches ja das des Sokrates unmittelbar fortsetzen wollte, nach derselben Seite zu sichern. Und bei der fortdauernd erbitterten Stimmung gegen die Bildungsmeister und Bildungskrämer — diesen verächtlichen Nebensinn hat das Wort »Sophist«, das an sich nur die Berufsklasse bedeutet, gerade aus dieser Zeitstimmung erhalten, so z. B. Prot. 313CD — mußte dies sein erstes Anliegen sein, wollte er sich überhaupt ein Wirken in Athen, wenn auch nicht unmittelbar nach dem Tode des Sokrates, (wie es in der Apologie noch seine Absicht ist, 39C,) doch, wie wir annehmen dürfen, nur kurze Zeit nachher, ermöglichen.

Aber vor allem unter rein sachlichem Gesichtspunkt mußte ein Nachfolger des Sokrates in der Lehrbarkeit der Tugend ein schweres Problem erkennen. Sokrates hatte behauptet, Tugend sei Erkenntnis; also sollte sie freilich auch lehrbar sein. Allein derselbe Sokrates hatte, nach dem unzweideutigen Zeugnis Platos in der Apologie, ihre Lehrbarkeit bestimmt verneint. Nicht nur die Sophisten und Sokrates selbst sind nicht im Besitze der Wissenschaft der Menschenerziehung, sondern sie geht, nach seiner schroffen und deutlichen Erklärung, überhaupt über Menschenwitz hinaus (Apol. 19D, 20D). In voller Übereinstimmung damit erklärt Sokrates im Protagoras (319in.): bis dahin, d. h. vor der Belehrung, die er soeben durch — Protagoras erhalten, habe er nicht geglaubt, daß Tugend lehrbar sei oder Menschen durch Menschen beigebracht werden könne; oder (328E) es sei nicht menschliches Bemühen, wodurch die Tüchtigen tüchtig werden. Dagegen verficht das Haupt der Sophisten, Protagoras, im Einvernehmen mit seinen Genossen und unter dem tosenden Beifall der Zuhörer, die These der Lehrbarkeit, und zwar aus keiner anderen Anschauung als die in der Apologie, ganz naiv, der Ankläger des Sokrates, Meletus, vertritt (Apol. 24D—26A): Alle helfen zur Tugendlehre mit, die Gesetze, die Richter, das ganze Volk; nur darum will sich nicht ein einzelner als Sachverständiger dafür angeben lassen, weil alle es sind (dagegen der eine Sachverständige: Krito 47BD, 48A, Prot. 314A u. ö.). Und wiederum im Meno führt Plato, sichtlich in Verteidigung des im Protagoras von ihm Behaupteten, aus: Sokrates habe (nämlich im Protagoras) keineswegs Perikles und den übrigen Staatslenkern einen Schimpf anheften, sondern nur an ihrem Beispiel beweisen wollen, daß Tugend überhaupt nicht lehrbar, daß sie nicht etwas

sei, das ein Mensch dem andern mitteilen, oder einer vom andern empfangen könne (Men. 93 B, ganz wie Prot. 319 B). Der Bestreitende aber ist diesmal der andere Ankläger des Sokrates, Anytus. Auch er ist der Meinung: überhaupt jeder anständige Athener macht einen besser; was braucht man nach dem Einen zu fragen, der es versteht, da alle es verstehen! Angesichts dieser klaren Übereinstimmung dessen, was Sokrates, und andrerseits, was seine Gegner in den drei zusammengehörigen, sich genau auf einander beziehenden Schriften Apologie, Protagoras und Meno behaupten, ist es eine bare Unmöglichkeit, die These des Sokrates im Protagoras: Tugend sei nicht lehrbar, für seine gewohnte »Ironie« zu erklären, und anzunehmen, Sokrates wolle in der That nur sagen: die Sophisten sind keine Tugendlehrer, die athenischen Staatsmänner, die braven Patrioten sind es nicht, aber überhaupt ist Tugend lehrbar, und es giebt wenigstens einen Lehrer in ihr: Sokrates.

Nicht minder fest aber bleibt der andre Hauptsatz der Sokratik: Tugend ist Erkenntnis. Dieser nämlich bildet den Kern der andern These, die Sokrates gegen Protagoras durchficht: von der Einheit der Tugend. Erkenntnis erweist sich zuletzt als der Einheitspunkt, in dem alle sogenannten Tugenden schließlich zusammenlaufen. Es giebt zuletzt keine Tugend als Erkenntnis. Es ist aber sehr zu beachten, wie die beiden Themata: die Lehrbarkeit und die Einheit der Tugend, durch den ganzen Dialog hindurch zu einander in Beziehung gesetzt werden. Sie treten erst scheinbar zusammenhanglos auf. Die Frage der Lehrbarkeit, auf die schon in der breit angelegten Einleitung sich alles zuspitzte, wird dann plötzlich ganz bei Seite gestellt, als sei sie durch den für alle Anwesenden und — bis auf ein kleines — selbst für Sokrates überzeugenden Vortrag des Sophisten erledigt; und die Erörterung wendet sich nun ausschließlich der andern Frage, nach der Einheit der Tugenden, zu, die, wie gesagt, auf die Identität der Tugend mit der Erkenntnis zielt. Erst ganz zum Schluß tritt die erste Frage und tritt nun auch der bisher bloß zu erratende logische Zusammenhang beider offen hervor, indem als das lächerliche Ergebnis der ganzen Verhandlung festgestellt wird: Sokrates wollte behaupten, Tugend sei nicht lehrbar, und doch sucht er auf alle Weise gegen Protagoras durchzusetzen, daß sie Erkenntnis sei, in welchem Falle sie doch notwendig lehrbar sei; Protagoras, der ihre Lehrbarkeit voraussetzte, schien im Gegenteil alles aufzubieten, sie als alles eher denn Erkenntnis erscheinen zu lassen, in welchem Falle sie doch sicher

nicht lehrbar wäre (361 A—C). Und nach der Herausstellung dieses seltsamen Doppelwiderspruchs, auf Seiten des Sokrates wie seines Gegners, läßt Plato seine Leser stehen und überläßt ihnen des Rätsels Lösung zu finden.

Die Interpreten meinen sie gefunden zu haben. Sokrates erkläre doch hier ganz deutlich, wenn Tugend Erkenntnis sei, so sei sie notwendig lehrbar; er habe ja aber siegreich verfochten, daß sie Erkenntnis sei. Also habe er uns nur zum besten gehabt, wenn er zu Anfang gegen ihre Lehrbarkeit noch Zweifel zu hegen vorgab. Allein diese Deutung hat sich uns schon unhaltbar erwiesen angesichts der Apologie, des Meno und auch des Protagoras selbst. Es hilft kein Sträuben, beide Thesen gehören dem Sokrates: Tugend ist Erkenntnis, und dennoch ist sie nicht lehrbar. Beide stehen ja ebenso in der Apologie. Aber mit einem Unterschied: der Kontrast zwischen beiden Motiven ist auch dort fühlbar vorhanden, aber er ist nicht ausdrücklich hervorgekehrt; der Protagoras legt den Finger darauf und bringt daran — das Problematische der Sokratik selbst zum Bewußtsein. Die Antithese dieser beiden Leitmotive der Sokratik wird daher mit gutem Grunde als das eigentliche Ergebnis der ganzen verwickelten Erörterung zum Schluß herausgestellt. Den Konflikt dadurch wegbringen, daß man die These der Nichtlehrbarkeit als Ironie deutet, heißt dem Dialog das Rückgrat ausbrechen. Dieser Konflikt war gegeben durch den Bestand der sokratischen Philosophie, wie wenigstens Plato, nach dem hierüber ganz einhelligen Zeugnis der genannten drei Schriften, sie aufgefaßt hat. Aber eben damit wird nun für Plato die sokratische Philosophie selbst zum Problem. Wie konnte doch Sokrates es meinen, daß Tugend Erkenntnis und daß sie gleichwohl nicht lehrbar sei? An dem Gegensatz der sophistischen Tugendlehre wurde es ihm klar. Was Sokrates suchte, war eine Einsicht, ein Verstehen, aus dem Quell des Selbstbewußtseins zu schöpfen; was die Sophisten wollten, vielleicht auch leisteten, war ein äußeres Beibringen nicht von Erkenntnis, sondern von geltenden Meinungen über die Sache. Und dem entsprach, daß Erkenntnis für sie überhaupt nicht das letzte, in sich genügende Ziel, nicht die alles beherrschende Kraft der Seele war, die keiner andern sich beugen, oder zum dienenden Mittel herabgesetzt werden darf, um andre Güter oder Annehmlichkeiten bloß sich verschaffen zu helfen; sondern das »Leben« und seine Annehmlichkeiten und sehr relativen Nützlichkeiten war alles, was sie im Sinne hatten, und Erkenntnis oder

was sie dafür ausgaben, sollte nur als Mittel dienen, um solche sich zu verschaffen; während Sokrates mit äußerster Entschiedenheit die Selbstgenügsamkeit und das Herrscherrecht der Erkenntnis behauptete. Noch tiefer führte die Ergründung des sokratischen Satzes von der Einheit der Tugenden. So wie er durch Platos dialektische Behandlung sich erschließt, birgt er in sich die Entgegensetzung des einen, identischen, mithin absoluten Guten, welches Sokrates vor Augen stand als seelische Tüchtigkeit, als Besinnung, Begriff, Erkenntnis, als die Einheit des praktischen Bewußtseins, gegen die vielgestaltigen, bloß relativen Güter der niederen Lebenskunst, die den Sophisten allein galten und zu denen sie zu verhelfen sich anheischig machten. In solchem Sinne darf man in der Betonung des notwendig einheitlichen Wesens der Tugend die erste, wiewohl entfernte Hindeutung auf die »Idee« des Guten finden.

Aus diesen Voraussetzungen begreift sich ganz die Schwere des Konflikts, den Sokrates nicht überwand; es begreift sich das Verzagen an der ungeheuren Aufgabe, Erkenntnis in diesem höchsten Sinne sicher zu erreichen und andern mitzuteilen. Daran durfte, wem dieser Sinn der »Erkenntnis« in seiner Tiefe sich erstmals erschloß, wohl verzweifeln. Und doch liegt in denselben Voraussetzungen schon der Keim zur Lösung des Konflikts. Zwar das Wort der Lösung darf der Protagoras noch nicht aussprechen. Aber der Meno hat es gesprochen. Hier wird wiederholt: Wenn Tugend Erkenntnis ist, so muß sie lehrbar sein; es wird der Beweis wiederholt, daß sie Erkenntnis ist; und es wird dann doch, mit denselben Argumenten, unter deutlicher Verteidigung der fast wörtlich angeführten Thesen aus dem Protagoras, der alte Skrupel dagegen gestellt, daß die Tugend thatsächlich doch nicht mitteilbar oder übertragbar zu sein scheint. Sondern — dieser positive Gegensatz wird hier zuerst klar: sie hat ihren Quell im Selbstbewußtsein; was wir Lernen nennen, ist nur »Erinnern«, d. h. es ist Selbstbesinnung. Es ist also kein Lernen, wenn man darunter ein Empfangen von außen versteht; was man Lehren nennt, ist bloß Erwecken zur Selbstbesinnung, ein bloßes Hinlenken darauf, den Grund der Einsicht in sich selber, im Schachte des eigenen Bewußtseins zu suchen; wozu das sokratische Verfahren der Unterredung, des Wahrheitsuchens in gemeinsamer Verständigung, im Fragen und Antworten, Rechenschaft geben und abverlangen, der geeignete Weg ist. Nach dieser neuen Deutung der Begriffe Lehren und Lernen ist Tugend lehrbar, wie Plato fortan stets festgehalten und

gegen oftmalige Angriffe nachdrücklich verteidigt hat. Dabei bleibt aber völlig das bestehen, was der Satz der Nichtlehrbarkeit im Protagoras besagte: Tugend und Erkenntnis ist nicht von aussen beizubringen, nicht der Seele »einzusetzen«, wie wenn man (heißt es später im Staat) dem blinden Auge die Sehkraft einsetzen wollte. Wirklich war Sokrates nach jenem echten Begriff der Lehre verfahren; er war also wirklich ein Tugendlehrer, wie ebenfalls später Plato stets behauptet. Aber dieser neue Begriff vom Lehren und Lernen war ihm noch unentdeckt, wenn er doch so bestimmt und ohne alle Ironie behauptete, nicht nur er sei kein Lehrer der Tugend, sondern überhaupt sei Tugend nicht lehrbar. Im Protagoras fehlt aber jeder deutliche Hinweis auf diesen neuen Begriff des Lehrens und Lernens, und demgemäß wird die negative Entscheidung in der Frage der Lehrbarkeit von Anfang bis zuletzt festgehalten, obgleich als problematisch empfunden.

Hierdurch besonders ist uns die zeitliche Stelle des Protagoras fraglos bestimmt. Er liegt voraus dem Meno und überhaupt allen übrigen Schriften ausser der Apologie und allenfalls dem Krito, den man von der Apologie ungern trennt. Denn er ist die einzige Schrift, welche die in der Frage der Lehrbarkeit der Tugend schroff verneinende Haltung der Apologie festhält, wenngleich schon zum Problem macht. Das Thema selbst aber legt die Vermutung nahe, daß die Schrift mit der Eröffnung des platonischen Wirkens in Athen ungefähr zusammentrifft. Daß Plato die Lehrthätigkeit in seiner Heimatstadt, wenn auch nicht unmittelbar nach dem Tode des Sokrates, wie es nach Apol. 39C unbedingt seine Absicht war, doch so bald nachher, als irgend die äußeren Verhältnisse es zuliessen, begonnen habe, hat alles für sich. Sind nun Apologie und Krito, als Denkschriften, die auf die Ereignisse des Jahres 399 den unmittelbarsten Bezug haben, jedenfalls diesen Ereignissen möglichst nahe zu rücken; ist andrerseits für den Meno, dem der Protagoras jedenfalls vorhergeht, an dem meist angenommenen, ganz wohl haltbaren Termin, 395, festzuhalten; so darf man den Protagoras füglich als die Schrift ansehen, mit der sich Plato, nach nicht zu langer Abwesenheit 398 oder 397 heimkehrend, in seiner Vaterstadt wieder einführte und sein Wirken daselbst eröffnete.

Jedenfalls passen in dies Stadium die unscheinbaren Ansätze des Protagoras zur eigentlich logischen Forschung. Es ist nicht gerade die Hauptabsicht, aber gewiß einer der wichtigsten Nebenzwecke des Dialogs, in schärfsten Umrissen und lebhaftestem Farben-

kontrast gegenüberzuhalten die »strenge« (328 in.), nämlich logische Strenge wenigstens anstrebende Art der sokratischen Unterredung, und die logisch nachgiebige, jeder genauen Rechenschaft vorsichtig ausweichende Redefertigkeit der damaligen Bildungsmeister, der Sophisten. Man sieht jetzt schon, wie dies Formale mit dem sachlichen Kern der Erörterung zusammenhängt: die Nichtigkeit der sophistischen Lehre wird bestätigt durch den praktischen Erweis ihrer gänzlichen Hilflosigkeit gegenüber den tieferen Forderungen der sokratischen Dialektik, in formaler ebenso wie in sachlicher Hinsicht. Diese aber entfaltet sich hier noch ganz einseitig in ausschließlich negativer Kritik. Auch das weist auf die Absicht, die Sokratik nicht als etwas Endgültiges, nicht als letztes Wort der Philosophie, sondern als selbst problematisch, über sich hinausdrängend zu erweisen. Der nur negativ kritische Charakter des sokratischen Philosophierens soll als unbefriedigend empfunden, das Verlangen, die Untersuchung von neuem aufzunehmen und zu einem befriedigenderen Ergebnis durchzuführen, soll im Leser ebenso geweckt werden, wie Sokrates in Person es zum Schluß (361 C D) einfach und in aufrichtiger Meinung ausspricht.

Doch sind in formaler Hinsicht wichtige Positionen schon jetzt errungen. Die Bedeutung der Begriffsbestimmung ist sicher erfaßt und klar zum Ausdruck gebracht. Der Sophist hat eine Reihe von Tugenden aufgezählt, und sich in längerer Rede über die Lehrbarkeit der Tugend verbreitet; es hätte erst festgestellt werden müssen, was »es selbst, die Tugend, ist« (360 in.). Ist »ein Eines« die Tugend, und unterschiedliche Teile von ihr Gerechtigkeit, Besonnenheit und was sonst genannt wurde, oder sind dies nur ebenso viele verschiedene Namen „desselbigen, welches Eines ist“ (329 C)? Sind es nur verschiedene Namen »einer Sache«, oder liegt jedem von ihnen eine eigene Wesenheit (*οὐσία*, »Sein«, 349 B, das heißt nicht, etwas, das ist, sondern etwas, das es ist, s. o. S. 2 das *ὃ ἔστιν*) zu Grunde, eine Sache (*πρᾶγμα*), die jede eine ihr eigene Kraft oder Bedeutung (*δύναμις*) hat, so daß jedes von ihnen nicht »ein solches wie das andere« (jedes qualitativ vom andern verschieden) ist? — Man empfindet in diesem vielfältigen Ausdruck derselben einfachen methodologischen Besinnung die Mühe, die es noch macht, eine genügend scharfe und doch dem beim Leser vorauszusetzenden Verständnis genügend angepaßte Bezeichnung zu finden für das uns so Geläufige, die Einheit, die Identität des Begriffsinhalts.

Ihre Bedeutung aber ist, daß sie Erkenntnis begründet. Auf die Wichtigkeit dieses Begriffs, Erkenntnis, drängt alles hin. Die Frage der Lehrbarkeit führt sich zurück auf die andere, wer in einer jeden Sache der Erkennende ist (ἐπιστήμων); und Erkenntnis stellt sich heraus als der Einheitsgrund der Tugend. So hängen in diesem Begriff alle wesentlichen Motive des Dialogs, die formalen und die sachlichen, zusammen. Daß für den Menschen alles Heil in der Erkenntnis liegt, wird aufs stärkste ausgesprochen (345 A B): der einzige wahre Schade ist, der Erkenntnis verlustig gehen; die alleinige »Rettung des Lebens« ist Wahrheit der Erkenntnis (356 D u. ff., vgl. 352 C); Rettung nämlich von der »Gewalt des Scheins«, der uns in die Irre treibt, uns zwingt immer das unterste zu oberst zu kehren und in unsern Handlungen und Entscheidungen uns mit uns selbst in Widerspruch zu setzen; wogegen Erkenntnis den Schein um seine Geltung bringt (ἄκυρον ἐποίησε), das Wahre enthüllt, der Seele Ruhe schafft, indem sie beim Wahren verharrt, und so »das Leben rettet«. Das ist das Ziel auch all des heißen Bemühens um den Begriff: bestandhafte Wahrheit sicher unterscheiden zu lernen vom ungewissen, durch Selbstwiderspruch sich immer wieder selbst vernichtenden Schein, so die Einheit des Bewußtseins und in ihr das »Leben«, das allein lebenswerte Leben in reiner Bewußtheit, zu wahren. Das ist die große Leidenschaft des »Philosophen«, der sokratische »Eros«.

Auf welche Erkenntnis aber es ankommt, das bleibt hier noch ganz unbestimmt. Nur aus Voraussetzungen des Gegners, die denen des Sokrates selbst (352 B u. ff.) schnurstracks entgegengesetzt sind, wird die Folgerung hergeleitet, daß es die messende Erkenntnis der größeren und kleineren, näheren und entfernteren — Lust und Unlust sei. Darin mag ein immerhin beachtenswerter Hinweis auf die Bedeutung der Meßkunst in empirischer Erkenntnis gefunden werden; endgültig aber soll unbedingt nicht diese Erkenntnis es sein, mit der die Tugend eins ist, sondern es wird die Frage, welche Erkenntnis sie sei, ausdrücklich als noch offen bezeichnet (357 B), und jene Folgerung fort und fort nur auf die Voraussetzungen des Gegners gestützt, der dadurch genötigt wird, sogar von seinen eigenen Prämissen aus zuzugeben, daß Tugend Erkenntnis ist. Die Erkenntnis, auf die es ankommt, wird wohl sein müssen: die Erkenntnis des Guten, und zwar des Guten der »Seele«. Aber das Gute der Seele sollte ja eben — die Erkenntnis sein; also dreht sich diese Erklärung im Kreise, wie Plato bald selbst klarstellen wird.

Auch hier also treibt die Sokratik über sich selbst hinaus. Was dem Sokrates vorschwebt, ist nichts Geringeres als die Transcendenz des Guten. Das Gute ist eine bloße Idee, die durch nichts Empirisches erfüllt wird. Deshalb ist Tugend, so gewiß sie Erkenntnis ist, doch nicht »lehrbar«, d. h. als gegebener Gegenstand mitteilbar. Es ist der Gegensatz von Idee und Erfahrung, der sich schon hier vorbereitet.

So endet der Dialog allenthalben in Problemen. Die sokratischen Thesen behalten den Sieg über die ihnen entgegenstehenden des Sophisten; aber sie selbst entfalten dabei ihren großen Reichtum an — neuen Fragen. Diese Fragen sind es, mit denen die nächsten Schriften ringen, um sie Schritt um Schritt zu überwinden.

3. Laches.

Der Eingang der Schrift versetzt uns völlig wieder in den Gedankenkreis des Protagoras. Zwei Söhne berühmter athenischer Staatsmänner treten auf, beklagen sich über Vernachlässigung ihrer Erziehung seitens ihrer Väter (vgl. Prot. 319 E); sie möchten umsomehr das an ihnen Versäumte an ihren Söhnen gutmachen. Sokrates, zur Beratung zugezogen, benutzt den Anlaß, seine beständige Frage nach dem Sachkundigen für die Behandlung der Seele, nach der Bedeutung der rechten Erziehung wiederum anzuregen. Er bekennt, wie bisher stets, sich selbst dazu unfähig, die Sophisten aber und wer sonst sich darauf zu verstehen vorgab, werden mit schneidender Ironie abgefertigt. Ganz im Einklang mit dem Schluß des Protagoras wird dann die Frage der Tugendlehre zurückgeführt auf die radikalere, was Tugend ist. Auch das andere Hauptmotiv des vorigen Dialogs, die Einheit der Tugend, taucht wieder auf. Zwar könnte sie vergessen scheinen, wenn die Erörterung, die nach der Einleitung sich auf den Begriff und die Lehrbarkeit der Tugend überhaupt lenken müßte, dann, weil das für jetzt eine zu große Aufgabe sei, auf die Tapferkeit als einen »Teil« der Tugend eingeschränkt wird. Allein das Ergebnis der Untersuchung hebt diese Einschränkung von selbst wieder auf, indem eben diese angenommene Teilung der Tugend sich als unhaltbar erweist. Tapferkeit nämlich soll sein: Erkenntnis, was zu fürchten sei und was nicht (so wurde sie auch im Protagoras definiert), mithin des künftigen Guten und Schlimmen (auch dies schon angedeutet Prot. 358 D). Aber die Erkenntnis des künftigen Guten

und Schlimmen kann nicht getrennt werden von der Erkenntnis des Guten und Schlimmen überhaupt; diese aber ist vielmehr identisch mit der ganzen, einen und unteilbaren Tugend, womit die Voraussetzung der Tapferkeit als eines Teiles der Tugend hinfällig wird. Die Einheit der Tugend auf Grund der Erkenntnis und zwar des Guten wird also festgehalten, und nicht bloß festgehalten, sondern tiefer begründet: weil das Gute und seine Erkenntnis eins und unteilbar ist, nicht etwa je ein andres für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so ist es auch die Tugend, die ja einzig in dieser Erkenntnis besteht.

Insoweit baut sich der Laches ganz aus den Motiven des Protagoras auf. Dagegen geht er in einem wichtigen Punkte über diesen, wenngleich in wesentlich ungeänderter Richtung, hinaus; mehr, er berichtigt ihn oder klärt wenigstens auf, was dort dunkel geblieben war, ja ernstlich mißverstanden werden konnte. Auf Grund der Voraussetzung nämlich, die gar nicht sokratisch, sondern dem Gegner als das geheime, nicht offen eingestandene Prinzip seiner ganzen Denkart erst listig abgelockt war: daß das Gute zuletzt nichts andres als die Lust sei, war dort abgeleitet worden, daß selbst so die Tugend (und gerade an der Tapferkeit wurde der Beweis geführt) identisch sein würde mit einer Erkenntnis, nämlich der richtigen empirischen, aber auf die Meßkunst gestützten Berechnung der Lust- und Unlustfolgen der Handlung. Eben dies wird jetzt richtig gestellt: nicht die glückliche Vorausberechnung der zeitlichen, empirischen Folgen unsrer Handlungen ist die Erkenntnis, in der die Tugend besteht, sondern die Erkenntnis des einen, für alle Zeiten identischen, vom Zeitunterschied unabhängigen, unwandelbar Guten. Diese zugleich den Begriff der Erkenntnis überhaupt betreffende Klarstellung ist zwar ganz im Sinne dessen, was der Protagoras sogar mitten in jener Erörterung andeutete: daß Erkenntnis aufs unwandelbar Wahre gehe, um in ihm der Seele Ruhe zu verschaffen. Aber die Erörterung wurde dennoch dort nicht zu dem dadurch eigentlich vorgeschriebenen Ziele geführt, und konnte nicht dahin geführt werden, weil sie vielmehr den Gegner aus seinen eigenen Voraussetzungen überführen sollte. Im Laches fällt dieser wenigstens scheinbare Widerspruch weg, indem jene Einsicht das von Anfang an erstrebte und schließlich bestimmt erreichte positive Ziel der Erörterung bildet. Daß aber dadurch der Protagoras nicht bloß thatsächlich, sondern mit bewußter Absicht berichtigt ist, bestätigt, abgesehen von der ausdrücklichen Richtigstellung einer

einzelnen die Tapferkeit betreffenden These (Lach. 192 D—193 D, Prot. 349 E—350 C), auch der Umstand, daß dieselbe allgemeine Berichtigung oder Klarstellung sich nochmals und in wiederum vertiefter Ausführung im Charmides findet; ein Beweis zugleich, wie wichtig Plato dieser Punkt erschienen ist. Begreiflich, denn in dieser Einsicht lag wiederum ein Keim der Idee.

Sonst ist der Hauptunterschied gegenüber dem Protagoras dieser: Dort war die Entgegenstellung der Sokratik gegen die in der Sophistik verkörperte Zeitmeinung und der Erweis der Überlegenheit jener über diese das Hauptabsehen; die inneren Schwierigkeiten, welche die Sokratik selbst drücken, wurden zwar am Schluß zugleich herausgestellt, aber nicht eigentlich zum Gegenstand der Erörterung gemacht, geschweige zum Austrag gebracht. Der Laches geht zum erstenmal diesen Schwierigkeiten direkt zu Leibe — man beachte, wie Nikias ganz als Sokratiker auftritt, um dann, durch Sokrates selbst, gründlich abgeführt zu werden — und thut einen ersten Schritt zu ihrer Überwindung. Zwar überwiegt noch weit das Bewußtsein der Schwierigkeit, so daß das Gespräch mit diesen sokratisch gesinnten, zur Selbstprüfung willigen, aufrichtig wahrheitsliebenden Männern ebenso im Eingeständnis des Nichtwissens, in der »Aporie« endet wie dort der Kampf gegen die halsstarrig Besserwissenden, die Sophisten. Wieder ist es belehrend, sogleich den Charmides daneben zu halten, wo es noch stärker auffällt, wie geradezu der oberste Grundbegriff der Sokratik, der Begriff der Selbsterkenntnis, oder des Wissens, ob und was man weiß und nicht weiß, mit größter Freiheit untersucht, ja scheinbar ganz zerpflückt und zunichte gemacht wird. Es scheint, Plato war nicht gewillt, sich in die abgelernten Formeln der Sokratik gefangen zu geben; er wollte dem Sokrates so unsokratisch nicht folgen, wie andre vielleicht es gethan haben. Aber gerade in der von nun an rasch vorschreitenden Loslösung von den Formeln der Sokratik hat Plato ihren tiefsten Gehalt erst entdeckt, und dann unermeßlich weiter vertieft.

Also die kritische Umbildung der Sokratik ist das deutliche Ziel schon im Laches, und es wird noch deutlicher in seinem Zwillingsbruder, dem Charmides. So mußte man es ja erwarten, nachdem im Protagoras einmal der innere Widerstreit offen herausgestellt war zwischen den beiden Grundmotiven der Sokratik: dem Nichtwissen von der Tugend und also Nichtlehrenkönnen einerseits, ihrer Einheit mit der Erkenntnis andrerseits, die vielmehr die Lehrbar-

keit fordert. Die Lösung giebt der Meno, welcher durch den die Ideenlehre in ihrer ursprünglichsten Gestalt mythisch verkleidenden Satz vom Wissen als Wiedererinnerung das Problem der Lehrbarkeit, das die ersten Dialoge ganz beherrscht, endgültig beantwortet und damit antiquiert. Die Reihenfolge der Schriften: Apologie (nebst Krito), Protagoras, Laches, Charmides, Meno, dürfte dadurch gesichert sein, womit zugleich für die Zeitbestimmung, unter der Voraussetzung wenigstens, daß an der Datierung des Meno auf 395/4 festzuhalten sei, die sichere Grundlage gegeben ist.

Im übrigen ist es auch im Laches vorzüglich das Methodologische, was unsre Aufmerksamkeit fordert. Auf die Begriffsbestimmung wird fort und fort gedrungen. Es ärgert den braven Soldaten Laches, daß er, gefragt was Tapferkeit sei, es zwar ganz bestimmt im Sinn zu haben meint, aber es so gar nicht in Worte zu fassen und zu sagen weiß, was es eigentlich sei (194 B), was gleich darauf mit dem technischen Ausdruck »definieren« (eigentlich abgrenzen, 194 C) bezeichnet wird. Es wird instruktiv am Beispiel erläutert, wie es darauf ankomme zu finden, was das Gefragte, etwa die Geschwindigkeit, in allen Fällen dasselbe ist, was als identische Grundbeschaffenheit durch alle Fälle durchgeht (191—192).

Diese bestimmte, systematische Gegenüberstellung der Einheit des Begriffs gegen die Mannigfaltigkeit der Fälle, die eben durch jene Einheit zur Allheit zusammengeschlossen werden, steht ja im engsten Zusammenhang mit dem, was als wesentlichste Errungenschaft zum Schluß herauskommt: der Einheit der, eben im Begriff zu begründenden Erkenntnis auch gegenüber der zeitlichen Mannigfaltigkeit, worin schon als ihr eigentliches Objekt das Unwandelbare, Ewige (*ἀεὶ ὄν*) vorgeahnt ist. Tapferkeit sollte sein die Erkenntnis dessen, was zu fürchten sei und was nicht, d. h. des künftigen Guten und Schlimmen. Nun aber, zeigt Sokrates, ist allgemein die Erkenntnis einer Sache nicht eine andre für Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges, sondern eine und dieselbe (198 D); z. B. die Erkenntnis, was gesund sei, ist nicht verschieden für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern eine einzige, die Heilkunde; so die Ackerbaukunde, die Kriegskunde und so fort, ist in Bezug auf alle Zeiten eine und dieselbe. Folglich muß auch die Erkenntnis des künftigen Guten und Schlimmen identisch sein mit der Erkenntnis des Guten und Schlimmen überhaupt. Diese aber ist nicht mehr eine besondere Tugend, Tapferkeit, sondern ist die Tugend überhaupt; nicht ein Teil der Tugend, sondern die ganze (199 E). So

ist also, statt der gesuchten Definition einer besonderen Tugend, eine grundwesentliche Bestimmung des allgemeinen Begriffs der Tugend gewonnen. Ob dabei der Tapferkeit vielleicht doch noch irgend eine selbständige Bedeutung verbleibt, ob sie nicht wenigstens eine bestimmte Seite an der in sich einheitlichen, unzerstückten Tugend vertritt, wird gar nicht gefragt; denn ungleich wichtiger war es für jetzt, festzustellen, daß die Erkenntnis, in der die Tugend überhaupt besteht, nicht die empirische Kenntnis dessen ist, was einmal war, gegenwärtig ist oder künftig sein wird, insbesondere nicht die Kenntnis der von unsern Handlungen zu erwartenden Lust- und Unlustfolgen; sondern daß ihr Objekt ein »Immerseiendes«, für alle Zeiten Eines und Identisches: das ewige Gute ist. Im späteren Ausdruck wäre dies zu nennen: die »Idee« des Guten, jenes seine wechselnde, schwankende, vielgestaltige »Erscheinung«, die als solche überhaupt keiner gewissen Erkenntnis fähig ist. In späterer Zeit gilt als einer der charakteristischen Unterschiede von Idee und Erscheinung der der Beziehung auf das zeitlose Sein einerseits, das zeitliche Werden andrerseits; so wird aber schon hier das empirische Gebiet bezeichnet als das Gebiet dessen, was »ward, wird und werden wird« (198 D). Und immer stellt Plato seinen neuen Erkenntnisbegriff dem gegenüber, den er als herrschend vorfand, der, wie es scheint, durch Protagoras vornehmlich seine Ausprägung erhalten hatte: dem Begriff der »Empirie«, die nach der Analogie früherer Wahrnehmungen das künftig zu erwartende vorauszusagen versteht. Wohl schon der Sophist selbst hatte dafür den bei Plato regelmäßig in diesem Zusammenhang auftretenden Vergleich des Sehers gebraucht, der aus »Wahrzeichen« das Kommende vorauszusagen versteht, nicht auf Grund rationaler Erkenntnis, sondern nach bloßer Beobachtung dessen, was regelmäßig geschah[1]. Diese Entgegensetzung wirkt schon im Dialog Protagoras mit[2], sie tritt aber zum ersten Mal hier im Laches ganz deutlich hervor (das Bild vom Seher 195 E, 198 D u. ff.), dann gleich wieder im Charmides (173 B—E), später nochmals, mit direkter Spitze gegen Protagoras, im Theaetet (178 C—179 B), und endlich, in sehr bedeutungsvollem Zusammenhang, im Staat (516 C), wo die Ideenerkenntnis der Empirie gegenübergestellt wird unter dem Bilde der direkten Anschauung des

[1] S. m. Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum S. 147—154.

[2] S. ebenda S. 150.

Tageslichts und der, genau nach diesem Begriff empirischen Berechnung des Vorbeiwandelns der Schatten an der Innenwand der dunklen Höhle, in die wir hienieden, in der Erscheinungswelt, gebannt sind. Diese Vergleichungen machen es besonders deutlich, ein wie großer Schritt zur »Idee« mit jener an sich einfachen Einsicht vollbracht war: daß Erkenntnis zu ihrem eigentlichen Objekt nicht das zeitlich Unterschiedliche, sondern das »für alle Zeiten Eine und Identische«, d. h. das überzeitliche Gesetz hat.

4. Charmides.

Was im Laches gewonnen ist, wird im Charmides festgehalten, aber zugleich die Prüfung der Grundbegriffe der Sokratik um einen sehr entscheidenden Schritt weiter geführt.

Nur scheinbar nämlich bildet, hier wie im Laches, der Begriff einer besonderen Tugend, diesmal der »Besonnenheit« (*σωφροσύνη*) das Thema; in Wahrheit ist es wieder nur eine neue Seite an dem allgemeinen Begriff der Tugend, und zwar der Tugend als Erkenntnis, die in Prüfung gezogen wird. Denn jener Schein hebt sich, ganz wie im Laches, durch das Ergebnis der Erörterung von selbst wieder auf, indem nach allen Mühen als einzig haltbarer Sinn der zuletzt versuchten, allein ernsthaft behandelten Definition der Besonnenheit genau das übrig bleibt, was vielmehr den Begriff der Tugend überhaupt ausmacht: Erkenntnis des Guten; die überdies, ebenso wie im Laches und in deutlicher Anknüpfung an diesen, unterschieden wird von der empirischen Erkenntnis der zu erwartenden Lust- und Unlustfolgen der Handlungen. Das neue Moment aber an der Erkenntnis, in der die Tugend bestehen soll, welches der Charmides untersucht, wird ausgedrückt durch den aus dem Innersten der Sokratik geschöpften, daher auch in den bisherigen Schriften überall vorausgesetzten, aber bisher nicht eigens geprüften Begriff der Selbsterkenntnis. Auf diesen zielt von Anfang an die Erörterung, die nominell dem Begriff der Besonnenheit gilt; unter diesem Namen birgt sich von Anfang an nichts andres als die sokratische Selbstbesinnung. Man vergleiche Theaet. 210 C: Besonnenheit ist, nicht zu wissen glauben, was man nicht weiß. Tim. 72 A: »Gut wird schon längst gesagt, sich selbst erkennen und das Seine (d. h. das, was man versteht) treiben komme allein dem Besonnenen zu«. So soll im Charmides Besonnenheit erst darin bestehen, daß man »das Seine treibt«; was dann durch den Gang der Erörterung selbst

zurückgeführt wird auf die Selbsterkenntnis. Die Wahl gerade dieser angeblichen Einzeltugend, der Besonnenheit, zum Ausdruck des bestimmten Momentes an der Tugend überhaupt, daß sie nicht bloß auf Erkenntnis, sondern auf Selbsterkenntnis beruht, ist demnach aufs beste motiviert. Und so hat man nicht länger zu fragen, ob in der Definition der Besonnenheit, oder vielmehr in der Kritik des Begriffs der Selbsterkenntnis die wesentliche Absicht der Schrift liege; beides sind nur verschiedene Ausdrücke einer Sache. Einige ältere Erklärer (Steinhart, Susemihl) hatten das ganz wohl erkannt; Bonitz kam auf den offenbar mißlingenden Versuch, in der Definition der Besonnenheit das nicht bloß nominelle Thema zu sehen, nur, weil er die anscheinend gänzliche Vernichtung des Begriffs der Selbsterkenntnis, die den erst befremdenden Schluß des Gesprächs bildet, für endgültig nahm und bei einem so ausschließlich negativen Ergebnis sich begreiflich nicht beruhigen mochte. Das Bedenken fällt weg, wenn sich beweisen läßt, daß die Selbsterkenntnis doch bestehen bleiben soll, und es in der That nur der (absichtliche) Fehler der Untersuchung war (175 E), wenn es in ihr anders herauskam.

Merkwürdig ist nun allerdings, wie Plato das Problematische dieses Begriffs empfindet, den doch keine Philosophie entbehren kann, mit dem die sokratische steht und fällt; mit welcher Freiheit er, der echteste Sokratiker, durch den Mund des Sokrates, seine Schwierigkeit aufdeckt, bis zur scheinbar gänzlichen Selbstaufhebung dieses Begriffs.

Eine Erkenntnis, die gar nicht ein von ihr selbst verschiedenes Objekt erkennen soll, sondern allein das Erkennen und Nichterkennen — so nämlich wird die Selbsterkenntnis vom Mitunterredner Kritias erklärt, — eine solche Erkenntnis scheint überhaupt ein Unding zu sein. Kann es so etwas geben? Giebt es ein Sehen, das sich selber sieht und nicht ein Sichtbares? Ein Hören, das sich selber hört, ein Wahrnehmen, Begehren, Wollen, Verlangen oder Furcht, oder eine Vorstellung, die nur auf sich selbst, nicht auf ein von ihr verschiedenes Objekt gerichtet wäre? Überhaupt ein Ding, das seine eigentümliche Kraft in Richtung auf sich selbst und nicht auf ein andres ausübt? Müßte nicht das Hören, um von sich selber gehört zu werden, wiederum Schall sein, und so fort? Sokrates getraut sich nicht eine so große Frage zu entscheiden. Nur das Wunder, das heißt die völlige Unvergleichbarkeit des Selbstbewußtseins ist damit eindringlich gekennzeichnet. Aber sicherlich nicht wird darum der Begriff selbst etwa preisgegeben.

Weiter: gesetzt auch, es gebe eine solche Erkenntnis, so würde man kraft ihrer stets nur das Wissen und Nichtwissen selbst wissen, aber nicht auch wissen, was, welches vom Wissen selbst verschiedene Objekt man weiß und nicht weiß; denn dazu gehört ja die Erkenntnis des Objekts; zum Beispiel, nur der Heilkundige weiß, ob einer heilkundig, nur der Musikkundige, ob einer musikkundig ist, und so in allen Fällen. Also, was hülfe uns überhaupt die bloß auf das Formale des Wissens und Nichtwissens gerichtete Erkenntnis?

Räumte man aber selbst dies noch ein, obgleich es keineswegs einleuchtet, daß Selbsterkenntnis auch zu erkennen vermöchte, was man weiß und nicht weiß, so würde sie gewiß von großem Werte sein, es würde unter ihrer Leitung unser Leben sich erkenntnisgemäß gestalten; also wenigstens zu der Erkenntnis des Objekts hinzugenommen möchte die Selbsterkenntnis sie leichter und einleuchtender machen, zugleich eine sichere Prüfung des angeblichen Wissens andrer gestatten; allein, ob wir dabei wohlfahren, ob wir glückselig sein würden, bliebe dennoch fraglich; denn Wohlfahrt, Glückseligkeit hängt nicht von irgend einer sonstigen Erkenntnis, sondern von einer allein ab, der Erkenntnis des Guten. Hätten wir aber auch diese, immerhin unter Mitwirkung der Selbsterkenntnis, erreicht, so wäre es doch nicht die Selbsterkenntnis, der wir die Glückseligkeit verdankten, sondern die Erkenntnis eines bestimmten Objekts, des Guten. Nun sollte durch die Selbsterkenntnis eine besondere Tugend, die Besonnenheit, definiert sein, die Erkenntnis des Guten aber deckt sich mit der Tugend schlechtweg; also läge diese angebliche Tugend, die Besonnenheit, außerhalb der Erkenntnis, in der die Tugend überhaupt besteht, der Erkenntnis des Guten; sie wäre also vom Guten selbst ausgeschlossen.

Dies in Kürze der Gedankengang. Soll nun damit der Grundbegriff der Sokratik in der That vernichtet sein? Sicher nicht, denn bei dem allen wird an der Forderung der Selbsterkenntnis bis zuletzt festgehalten. Aber allerdings der nicht von Sokrates, sondern vom Mitunterredner aufgestellte Begriff der Selbsterkenntnis, wonach sie, im Unterschied von aller Erkenntnis eines bestimmten Objekts und abseits von dieser, nur die Erkenntnis bedeuten soll, ob man erkennt oder nicht, dieser wird nicht etwa bloß zweifelhaft gemacht, sondern gänzlich vernichtet. Eine Selbsterkenntnis dagegen, die von der Erkenntnis des Objekts, nämlich des Guten, nicht getrennt, sondern mit ihr eins wäre, wird nicht angefochten, und das hohe Lob, welches der Selbsterkenntnis gezollt

wird, wenn sie nicht unter den aufgezeigten Schwierigkeiten litte, soll offenbar gelten von dieser richtiger definierten Selbsterkenntnis, die in der That den dargelegten Schwierigkeiten nicht unterliegt.

Man nehme nun einfach an, die von Plato gewollte und gemeinte Lösung der Frage sei eben diese: die Selbsterkenntnis müsse, zwar nicht mit der Erkenntnis irgend eines sonstigen, besonderen Objekts, wohl aber mit der eines letzten Objekts, des Guten, irgendwie zusammenfallen, so enthüllt sich sofort ein tiefer und bedeutender Sinn der seltsam scheinenden Gedankenentwicklung. Wie nun beides zusammenfalle, ist freilich nirgends angedeutet, aber es ist aus den sokratischen Begriffen, die ja hier durchweg zu Grunde gelegt werden, unschwer zu ergänzen. Die Selbsterkenntnis wird mit der Erkenntnis des Guten dann eins sein, wenn das Gute eins ist mit dem wahren Selbst des Menschen. Nun wurde das Gute von Sokrates bestimmt als Rechtbeschaffenheit, Gesundheit, normale Verfassung der Seele, es besagte die Herrschaft des Bewußtseins, die Besinnung, daß man seiner selbst mächtig sei, es wurde gefordert: Sorge um sich selbst mehr als um das Seine, und dies wurde gleichgesetzt mit der Sorge um Besinnung, Wahrheit, oder um die Güte der Seele. Die Rechenschaft von unserm Thun, wiefern es gut sei, ist Rechenschaft von sich selbst und vor sich selbst, ist praktisches Selbstbewußtsein, weil die Norm, das Kriterium des Guten in nichts als der Einheit des praktischen Bewußtseins, der Einstimmigkeit mit dem eigenen Gesetz des Bewußtseins liegt. Das Gesetz des Guten ist das Gesetz des praktischen Bewußtseins, mithin Selbsterkenntnis eins mit Erkenntnis des Guten. Also die zu einem befriedigenden Verständnis des Dialogs notwendig zu postulierende Auflösung des Problems ist so echt sokratisch, wie der Begriff der Selbsterkenntnis es ist; ein Sokratiker konnte sich die sokratische Selbsterkenntnis nur so auslegen; somit scheint es unbedenklich, eben diese Lösung als die von Plato gewollte anzunehmen. Dann bleibt alles Positive, was die Erörterung ergab, bestehen; wie ja auch Sokrates zum Schluß erklärt: ganz gewiß ist Besonnenheit ein hohes Gut und, wer sie besitzt, glückselig; es ist nur der Fehler unsrer Untersuchung, wenn es jetzt anders erschien.

Einfacher noch und zugleich allgemeiner stellt dieselbe Lösung sich dar, wenn wir sie ausdrücken durch die Unterscheidung zwischen Form und Materie der Erkenntnis, die als der Sinn des sokratischen »Wissens des Nichtwissens«, also eben der sokratischen Selbsterkenntnis schon in der Apologie klar wurde. Gegenüber dem

jedesmaligen besonderen Objekt, als der Materie des Wissens, ist doch etwas für sich das Wissen selbst, als Bewußtsein; oder die eigentümliche Gesetzlichkeit, gemäß welcher das Bewußtsein wissend ist. Die Erkenntnis dieser Gesetzlichkeit, welche die »Form« der Erkenntnis ausmacht, war es eigentlich, worauf die sokratische Selbsterkenntnis zielte. Die Sokratik war wesentlich die Entdeckung der Erkenntnisform als eines Eigentümlichen, welches zunächst dem Objekt, als der Materie des Wissens, wie gesondert gegenüberzustehen schien. Aber das Wissen von der Erkenntnisform darf nicht getrennt bleiben von dem Wissen um das bestimmte Objekt, es muß in diesem zugleich liegen und zwar als es bestimmend, denn nur dem Formgesetz des Erkennens gemäß ist es überhaupt Wissen. Darum ist es doch eine eigene Reflexion, die auf die Form als solche sich richtet, insofern bleibt die Selbsterkenntnis etwas Eigenes und Besonderes. Es giebt kein Sehen, das sich selber sieht und nicht ein Sichtbares, kein Wahrnehmen, keine Funktion des Bewußtseins überhaupt, die nur auf sich selbst und nicht auch auf ein von ihr selbst Verschiedenes als Objekt gerichtet wäre. Aber doch ist es die unvergleichliche Eigentümlichkeit des Bewußtseins, daß es zugleich Bewußtsein seiner selbst und des Objekts ist. Auch hat das Selbstbewußtsein, so verstanden, nicht den leeren Sinn der Tautologie, daß es sei das Bewußtsein des Bewußtseins, und folgerecht so weiter ins Unendliche; es besagt vielmehr das Bewußtsein der Gesetzlichkeit der dabei, ja eben dadurch stets auf ein Objekt gerichteten Erkenntnis. So fragt sich nur noch: hängt etwa gerade die Erkenntnis des Guten innerlich zusammen mit dem Bewußtsein der Erkenntnisform, nämlich der Form der Gesetzlichkeit überhaupt? Nach Platos Denkweise unzweifelhaft ja. Nach seinen späteren Darlegungen, vom Gorgias an, ist es genau der Charakter der Gesetzlichkeit, der eine Handlung als gut unterscheidet. Aber schon der Rationalismus der sokratischen Ethik war notwendig zugleich Formalismus — jedenfalls nach Platos Auffassung; und so erklärt sich die Zurückführung des Guten nicht bloß auf Erkenntnis überhaupt, sondern auf Selbsterkenntnis, d. h. auf diejenige Erkenntnis, welche die gesetzliche Form des Erkennens selbst zum Inhalt hat, auch schon aus der eigenen Begriffswelt des Sokrates, wie wenigstens Plato sie aufgefaßt hat.

Dies mußte nun aber weiter darauf hinführen, daß ganz allgemein die Form der Erkenntnis es ist, welche den Inhalt bestimmt. Dieser Gedanke aber führt schon in das Herz der

Ideenlehre. Es wird die Probe auf unsere Deutung des Charmides sein, daß sogleich die nächste Schrift dies im Charmides versteckt liegende Motiv zu deutlicher Entfaltung bringt, und damit den Grundstein zur Ideenlehre legt. Der berühmte Satz des Meno vom Wissen als »Wiedererinnern« sagt in der That: die Zurückleitung der Erkenntnis, insbesondere der Erkenntnis, in der die Tugend besteht, auf ihren Quell im Selbstbewußtsein. Daß man »aus sich selbst« die Erkenntnis hervorhole, hätte keinen Sinn, wenn nicht in dem »Selbst« etwas mehr gedacht wäre als Bewußtheit überhaupt; wenn nicht darin mitgedacht wäre die Gesetzlichkeit des Bewußtseins, gemäß welcher es das Objekt, nämlich das reine Objekt des Begriffs, selber gestaltet. Die Form der Erkenntnis überhaupt ist Gesetzlichkeit; diese Form aber ist es, welche den Inhalt, den reinen Inhalt der Erkenntnis konstituiert; denn es ist allgemein das Gesetz, welches in der Erkenntnis und für sie den Gegenstand schafft. Das ist der letzte Sinn der »Idee«; und eben dies ist die Lösung der Rätsel, die der Charmides im Begriff der Selbsterkenntnis aufdeckt, allerdings ohne die Lösung direkt zu geben.

Auch die Beiträge zur logischen Technik in der kleinen Schrift sind keineswegs unbeträchtlich. Doch wiederholen sich, was wenigstens die Begriffsbestimmung betrifft, nur schon bekannte Bestimmungen. Bemerkenswert ist die öftere Bezeichnung des Begriffsobjekts als etwas das ist, ὄν (166D, 175B). Sodann finden sich bedeutsame Ansätze zur Schlußlehre; Voraussetzung und Folge erhalten ihre festen Bezeichnungen; auch die Einteilung klingt an. Doch kann das hier übergangen werden, da dieselben Dinge in den beiden nächstfolgenden Schriften von neuem zur Sprache kommen müssen.

ZWEITES KAPITEL.

Meno und Gorgias.

1. Meno.

Es ist ein rastloses und stetiges Weiterarbeiten in diesen frühen, aller Wahrscheinlichkeit nach rasch auf einander gefolgten Schriften. Noch einmal werden die Themata des Protagoras aufgenommen. Der Dialog setzt, diesmal ganz ohne Vorrede, wodurch die Anknüpfung an einen schon bekannten Gedankenzusammenhang besonders deutlich wird, mit der Frage der Lehrbarkeit der Tugend

ein. Diese wird dann, wie im Protagoras und Laches, auf die fundamentalere zurückgeführt: was ist Tugend (71AB, 86D, 100B)? Aber die Frage der Lehrbarkeit zielte von Anfang an auf den Begriff der Tugend als Erkenntnis. So im Protagoras und im Laches; und so denn auch hier. Und zwar lenkt die Erörterung genau in das Dilemma zurück, bei dem der Protagoras uns stehen ließ: Ist Tugend Erkenntnis — daß sie es aber sei, wird in ganz ähnlichem Gedankengang wie dort gezeigt —, so muß sie lehrbar sein; thatsächlich aber wollen keine Tugendlehrer sich finden. Weder die Sophisten, die einzigen, die sich offen dafür ausgeben, sind es wirklich, noch die großen Staatsleiter, noch gar alle braven Bürger, welche Meinung hier Anytus, wie in der Apologie Meletus, im Protagoras der Sophist vertritt. Auf die Verhandlungen des letzteren Dialogs wird dabei so bestimmt zurückverwiesen, daß es schier zu verwundern ist, wie man hier eine Beziehung auf den Gorgias, nämlich eine halbe Zurücknahme des dort gegen die athenischen Staatslenker Gesagten, nur je hat suchen können.

Wird nun die so deutlich nochmals gestellte Aufgabe, den Begriff der Tugend zu bestimmen, endlich ihrer positiven Lösung näher geführt? Das freilich nicht. Die auf diesen Punkt direkt gerichtete Untersuchung führt nicht hinaus über die längst bekannte Gleichsetzung der Tugend mit Erkenntnis; welche Erkenntnis sie sei, bleibt nach wie vor im Dunkel. Es soll die sein, welche den rechten Gebrauch der Güter lehrt. Aber wie wissen wir, was Güter sind, wenn uns nicht erst gesagt wird, was das Gute sei? Darauf aber erfolgt noch immer keine Antwort. Und was ist der rechte Gebrauch anders als der Gebrauch zum Guten, worin wieder dieselbe unbeantwortete Frage liegt? Die reichlich eingestreuten, höchst wertvollen methodologischen Erörterungen könnten für diesen Mangel eines positiven Fortschritts in der Hauptfrage, um die es sich handeln sollte, kaum entschädigen.

Nun aber ist mitten in diese scheinbare Hauptuntersuchung über Begriff und Lehrbarkeit der Tugend (Kap. 1—13 und 22—25) scheinbar beiläufig eine Episode eingeschoben (Kap. 14—21). Und diese enthält eine Antwort wenigstens auf die erste, thatsächlich für den Gang der Untersuchung von Anfang bis zuletzt bestimmende Frage nach der Lehrbarkeit. Diese Antwort aber bedeutet nichts geringeres als die für Plato endgültige, nie wieder von ihm verlassene Entscheidung dieser den ganzen bisherigen Problemkreis zusammenhaltenden Frage. Sie enthält das reife Ergebnis der

Untersuchungen des Protagoras, Laches und Charmides über die Natur jener Erkenntnis, in der nach Sokrates die Tugend bestehen sollte. Insoweit liegt darin übrigens auch eine Antwort auf die Frage: Was ist Tugend? Diese Episode enthält also thatsächlich den Kern des Dialogs, und die scheinbare Haupterörterung giebt nur den Rahmen für sie ab, wie es bei Plato nichts seltenes ist.

Der Fortschritt vom Protagoras bis zum Meno liegt in der That einzig in der immer tieferen Erfassung des Begriffs der Erkenntnis, in der die Tugend bestehe. Schon eine Stelle des Protagoras schied Wahrheit von Schein durch das Merkmal des Einstimmigen und Beharrenden, in dem die Seele Ruhe finde, gegenüber dem Wechsel und Widerspruch der Erscheinung. Der Laches schied, in gleicher Richtung nur bestimmter vorschreitend, die Erkenntnis, welche die Tugend ausmacht, nämlich die des Guten, als Erkenntnis eines Immerseienden von der bloßen empirischen Kenntnis dessen, was einmal ward, wird oder werden wird. Der Charmides bestätigte dies, und fügte hinzu das wichtige Moment der Selbsterkenntnis, d. h. (nach unserer Deutung) den Ursprung des Guten aus der Form, nicht der Materie der Erkenntnis; drei Schritte, die sich als fortschreitend deutlichere Hinweise auf die »Idee« verstehen lassen. Erinnert man sich dessen, so kann man in der centralen Lehre des Meno: vom Wissen als Wiedererinnern, d. h. vom Ursprung der Erkenntnis aus dem Quell des Selbstbewußtseins, und zwar ausdrücklich einem überzeitlichen Grunde des Bewußtseins, nur das vorläufig abschließende Ergebnis dieser fortschreitenden Vertiefung des Erkenntnisbegriffs sehen. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie darin besonders die scheinbare Vernichtung der sokratischen Selbsterkenntnis im Charmides ihre wahre Deutung und ihre positive Ergänzung findet, nämlich in einer solchen Aufhellung dieses Begriffs, die ihn in seine vollen Rechte wieder einsetzt. Selbsterkenntnis ist nun nicht mehr getrennt von der Erkenntnis des Objekts, denn es giebt kein wahres Objekt mehr, das nicht konstituiert würde im Begriff der Erkenntnis, gemäß dem eigenen Gesetz des Erkennens. Erkenntnis, reine Erkenntnis, ist der selbsterzeugte Begriff, in welchem allein der Gegenstand uns gewiß wird. Das eigene Gesetz des Bewußtseins erzeugt erst das Objekt, nämlich als Objekt des Bewußtseins.

Damit ist die ausschließliche Negativität der sokratischen Wissenskritik endgültig überwunden; und mit ihr die Verneinung der Tugendlehre; indem freilich der Begriff des Lernens und

Lehrens ein gründlich anderer geworden ist; es besagt fortan nur: Wiedererinnerung und Weckung der Wiedererinnerung im Anderen; Erinnerung (*ἀνάμνησις*) im passiven und im aktiven Sinn. Es giebt also ein Lernen und Lehren, sofern unter jenem Wiedererinnerung d. i. Schöpfen oder Hervorholen der Erkenntnis aus dem Quell des eigenen Bewußtseins (85 D), unter diesem Erweckung zur Selbstbesinnung durch dialektisches Verfahren verstanden wird. Diese Gleichsetzung (lehrbar = erinnerbar, im Selbstbewußtsein hervorzurufen durch Fragen und zur Besinnung bringen) wird geradezu ausgesprochen (87 B). Unter Voraussetzung also dieses neuen Begriffs des Lehrens und Lernens ist Tugend lehr- und lernbar, wie es für Plato seitdem ausgemacht ist und nie mehr auch nur vorübergehend in Frage gestellt wird.

So fällt denn auch die Entscheidung im dritten Teil des Dialogs: Tugend ist lehrbar, denn sie ist Erkenntnis. Doch folgt nun erst noch ein vierter Teil (c. 26—42); nämlich es bleibt noch der alte Skrupel zu lösen, daß es thatsächlich keine Tugendlehrer gebe. Für den Verstehenden ist das jetzt leicht zu beantworten. Heißt Lehren Erwecken zur Selbstbesinnung, und ist das allein geeignete Verfahren dieser Erweckung das dialektische Verfahren Platos, so ist der wahre Tugendlehrer der Dialektiker, und die Sophisten, die Staatsleiter u. s. f. sind es darum nicht, weil sie nicht Dialektik treiben mögen. Dies aber geradezu zu erklären — indirekt ist es verständlich genug gesagt — verbot die attische Höflichkeit. So giebt sich Sokrates lieber, nachdem er alle Prämissen zu dem Schlusse gegeben hat, den Anschein, die Lehrbarkeit der Tugend, und mit ihr sogar die Voraussetzung, daß Tugend Erkenntnis sei, doch wieder preiszugeben; denn wovon es erfahrungsgemäß weder Lehrer noch Lernende gebe, das müsse wohl überhaupt nicht Erkenntnissache sein. Oder vielmehr, er stellt schließlich zwei Antworten zur Wahl, je nach dem, was man unter Tugend versteht. Entweder sie ist Erkenntnis, nämlich dialektische, dann giebt es eine Tugendlehre, nämlich die Übung in der Dialektik; oder man läßt sich genügen an einer Tugend, die auf einer tieferen Stufe stehen bleibt; für diese gilt nach wie vor, daß sie nicht lehrbar ist. Das bedeutet hier die Unterscheidung zwischen Erkenntnis (*ἐπιστήμη*) und wahrer oder rechter Vorstellung (*ἀληθὴς* oder *ὀρθὴ δόξα*). Die gewöhnlich verstandene, insbesondere staatsmännische Tüchtigkeit ruht nicht auf Erkenntnis, aber doch auf richtiger Vorstellung, die dem Menschen nicht durch Lehre, überhaupt nicht durch mensch-

liche Fürsorge, etwa (nach Antisthenes) durch Übung (ἄσκησις) zuteil wird, sondern durch göttliche Fügung, nicht anders als die Seher und Dichter, vom Gott begeistert, viel Treffliches zu sagen wissen, ohne es selbst zu verstehen oder Rechenschaft davon geben zu können. So begreift sich freilich, daß, wer auf solche Art tüchtig ist, nicht auch andre dazu machen kann. Aber diese Tüchtigkeit ist in der That nur ein Schatten der wahren, die auf dialektischer Erkenntnis ruhen muß (100in.): Wenn einer wäre, der nicht bloß selber staatstüchtig wäre, sondern auch andre dazu machen könnte (indem eben seine Tüchtigkeit auf dialektischer Erkenntnis beruhte), so würde dieser den andern allen gegenüberstehen wie Tiresias den Schatten der Unterwelt, von dem es heißt: »Er allein ist beseelt, die andern flüchtige Schatten«. In der That würde er sich von ihnen unterscheiden wie von Schatten ein wahres Ding.

Das ist deutlich gesprochen. Übrigens ist zu beachten, daß selbst diese Möglichkeit einer richtigen Vorstellung ohne Erkenntnis erklärt wird durch den in jedem doch schlummernden Keim der Erkenntnis, der nur der Entwicklung zur wirklichen Erkenntnis durch das dialektische Verfahren noch bedürfte. Auch ohne die Dialektik ist also das menschliche Leben doch nicht von allen Göttern verlassen; sein Führer ist jener Keim des Göttlichen, der Vernunft, der in allen ist, nur in den wissenschaftlich Geschulten freilich sich zur vollen Klarheit und Selbstgewißheit entfaltet. So ist auf doppelte Weise die Negativität der sokratischen Kritik jetzt überwunden. Nicht bloß ist Tugend Erkenntnis und lehrbar im schärfsten und positivsten Sinn, sondern auch die nicht auf voller Erkenntnis beruhende bürgerliche Tüchtigkeit wird positiv gewürdigt. Sie ist nur ein Schatten, aber immerhin ein Schatten der wahren Tüchtigkeit. Sie leistet im gegebenen Fall sogar das Größte, freilich ohne Gewähr des Bestandes. Denn sie ruht, wenngleich nicht auf Erkenntnis, doch auf dem Keim der Erkenntnis, der in jedem schlummert; auf der Ahnung des Rechten, die auch in dem träumt und im Augenblick der Begeisterung aus dem dunklen Seelengrunde plötzlich emportauchen mag, dem die echte, dialektisch entwickelte Erkenntnis abgeht. So hängt der Schlußteil mit der Episode fest zusammen; und es bestätigt sich, daß in dieser der Grund zur positiven Lösung des gestellten Problems gelegt war.

Dies die außerordentlich feine und durchdachte Anlage des Dialogs, deren Erkenntnis schon für sich allein jeden Zweifel an der Echtheit der Schrift zum Schweigen bringen sollte.

Von hier beginnt nun die große Entwicklung Platos. Man kann es ganz erst würdigen, wenn man von den mächtigeren Schöpfungen seiner reifen Zeit zum Meno zurückkehrt, wie reich dieser Dialog an Keimen späterer Entwicklungen ist. Seine Bedeutung liegt fast weniger in dem, was er in ausgeführter Gestalt enthält, als, was er nur erst von weitem ankündigt.

Das gilt vor allem für die Ideenlehre. Denn unfraglich ist es diese, die in dem berühmten Satze sich birgt: daß das »Lernen«, der Gewinn der Erkenntnis, nur ein Schöpfen »aus« ja »in« uns selbst sei. Es ist die große Entdeckung, daß Einsicht, Begriff, Wissenschaft nur im Denken, aus den eigenen Mitteln des Denkens sich zu gestalten vermag, nicht lernbar ist im gewöhnlich gemeinten Sinne einer Übertragung von außen her in die Seele. Die Art, wie Plato dies am Beispiel des Gewinns einer einfachen geometrischen Erkenntnis darlegt, ist von philosophierenden Mathematikern und mathematisierenden Philosophen aller Zeiten so tief wie schlicht wahr befunden worden. Es verlohnt nachzulesen, was darüber der Reihe nach Proklus, Keppler, Galilei, Leibniz, Kant gesagt haben. Die Größe liegt aber, wenn je, dann hier in der Einfachheit; das Einfache ist das Große, sofern es das Radikale ist.

Allerdings eine überkühne Folgerung aus der so einfachen Prämisse muß es scheinen: daß also »die Wahrheit von allem, was ist« (so Schleiermacher) uns ursprünglich in der Seele, im Bewußtseinsgrund liege und nur durch geeignetes Verfahren aus ihr hervorzulocken sei. Wie kann das gemeint sein? Sicher nicht so, daß auch die Wirklichkeit der einzelnen, zeitlichen Thatsachen in ihr liege und aus ihr gleichsam kaleidoskopisch hervorzuzaubern wäre. Sondern zunächst einmal nur um die »reinen« Erkenntnisse der Wissenschaften (85E) kann es sich handeln. Diese hatten auch schon der Laches und Charmides im Sinn als die von der Zeit unabhängigen, für alle Zeiten unterschiedslos geltenden Wahrheiten. Diese in der That müssen sich ganz aus den eigenen Mitteln des Denkens, aus den Gesetzen des Denkverfahrens selbst entwickeln und so zu reiner, adäquater Einsicht bringen lassen. Sie müssen reine Entwicklungen aus den Grundverfahrungsweisen des Denkens sein. Wie sollten nicht die Erkenntnisse, welche rein aus solchen fließen, auch rein aus dem Bewußtseinsgrunde geschöpft werden können? Wie sollte es selbst, das Erkennen, nicht von sich selbst, vom Gesetz seines Verfahrens, sich Rechenschaft geben können, unabhängig von jeder Belehrung, die es von außen zu erwarten

hätte? Woher denn von außen? Von den Dingen? Aber es giebt keine Dinge, die nicht erst, für die Erkenntnis, mit den Mitteln, gemäß den gesetzlichen Verfahrungsweisen der Erkenntnis selbst hervorzubringen wären. So also wird Selbsterkenntnis, nach der Forderung des Charmides, sich decken mit Erkenntnis des Objekts: daß es sich handelt um die Objekte, die rein durch das eigene Verfahren der Erkenntnis gestaltet werden. Von dieser Art sind, am deutlichsten von allen, die Objekte der reinen Mathematik, die denn auch hier, wie fortan stets, als Musterbeispiel dienen; dann, diesen zunächst stehend, im Grunde sie einschließend, in ihnen sich nur entwickelnd, die Objekte der rein logischen Erkenntnis, die wir deutlicher und deutlicher als eigenes Forschungsgebiet sich herausheben sehen, und die gerade im Meno, wie hernach noch beleuchtet werden soll, eine beträchtliche Vertiefung eben durch die Besinnung auf die logischen Grundlagen der Mathematik erfahren; es sind weiter die Objekte, mit denen die vorigen Schriften bis zur Einseitigkeit ausschließlich beschäftigt waren, die ethischen. Am meisten im Hintergrund verbleiben bisher die Objekte der Naturerkenntnis. Aber gerade im Meno finden sich Spuren, die auf eine Beschäftigung auch mit diesen bestimmt hindeuten. Es ist wohl nicht nur eine unbedachte Hyperbel, daß (nach 81 C) die Seele im Vorleben alles, sowohl was hier als was im Hades ist, d. h. nach einer bei Plato feststehenden Metapher, im sichtbaren wie im unsichtbaren Reich, gelernt haben und also sich dessen soll erinnern können. Man kann dabei nur verstehen die Gesetze auch der Erfahrung, die von den reinen Erkenntnissen allerdings abhängen und aus ihnen resultieren müssen. Sonst aber ist durchweg hier nur von den letzteren die Rede.

Allgemein also handelt es sich um die Erkenntnisse, die — und soweit sie — einer reinen Begründung fähig sind. Diese Begründung aber, durch die die angeborenen »rechten Vorstellungen« Erkenntnisse werden: »das ist«, so sagt ganz schlicht ein merkwürdiger Satz des Meno (98 A), »die Wiedererinnerung«. Die nicht nur wörtlich gleichlautende, sondern auch gleichsinnige Wiederkehr dieses Sätzchens (»Und das ist die Wiedererinnerung«) im Phaedrus (249 C) bestätigt, wie streng die Gleichsetzung verstanden sein will und welches Gewicht Plato auf sie legt. Wenn aber Sokrates im Meno gleich nachher erklärt: er behaupte sonst nichts von allem Gesagten wirklich zu wissen; nur das eine, daß Erkenntnis und rechte Vorstellung (im eben angegebenen Sinne) verschieden

seien, das meine er zu wissen, wenn überhaupt etwas, so möchte man fast schließen, daß die ganze mythisch-mystische Einkleidung der Wiedererinnerungslehre damit preisgegeben werde, d. h. nur als dichterische Zuthat wolle angesehen sein; zumal noch eine Äußerung unmittelbar im Anschluß an die Darlegung der Wiedererinnerungslehre selbst (86B) von dieser ganzen Darlegung überhaupt nur die praktische Nutzanwendung: daß man, was man nicht wisse, d. h. worauf man sich nicht besinne, gutes Mutes suchen und in Erinnerung zu bringen streben müsse (worin ja die Voraussetzung des Ursprungs der Erkenntnis im eigenen Bewußtsein festgehalten ist), mit Zuversicht behauptet haben will.

Gleichwohl dürfen diese vorsichtigen Verwahrungen nicht darüber ganz hinwegsehen lassen, daß in der psychologischen Wendung der bis dahin rein logisch angelegten und orientierten Lehre von der Erkenntnis im Begriff eine nicht unbedenkliche Abbiegung von der geraden Bahn der Entwickelung des Kerngedankens der »Idee« liegt. War andeutend schon im Protagoras, Laches und Charmides das Objekt der reinen Erkenntnis als ein Ewiges, Überzeitliches gekennzeichnet, so mußte ganz natürlich unter psychologischem Gesichtspunkt die Erkenntnis selbst als Erlebnis der Seele auf einen überzeitlichen Grund in dieser zurückzuweisen scheinen. Damit aber wird unvermerkt eine nicht nur unbewiesene, sondern der wissenschaftlichen Bewahrheitung überhaupt entzogene Voraussetzung über ein vorzeitliches Sein der erkennenden Seele zum Fundament der Logik gemacht, die vielmehr rein auf das vorliegende Faktum des Denk- und Erkenntnisprozesses selbst, auf das Faktum der Wissenschaft sich hätte stützen, und das darin thatsächlich waltende und zum Bewußtsein kommende Gesetz rein herauszuarbeiten und in seine Folgerungen zu entwickeln sich begnügen sollen. Daß aber diese Verquickung der sicheren logischen These mit einer gewagten psychologischen Vorannahme in der That nicht nur auf Rechnung der dichterischen Verkleidung zu setzen ist, bestätigt weniger der Phaedrus, wo die bewußt dichterische Fassung vielmehr an sich die weiteste Befugnis gäbe, die wissenschaftliche Grundmeinung von allem Mythischen und Mystischen zu reinigen, wohl aber der Phaedo, der in strengster Lehrform die Verknüpfung der Ideenlehre mit der psychologischen Hypothese der Wiedererinnerung festhält und auf sie als vermeintlich unangreifbare Voraussetzung einen mit dem vollen Anspruch der Wissenschaftlichkeit auftretenden Beweis der Unsterblichkeit gründet. Demnach hat Plato mindestens

zeitweilig jener psychologischen Wendung mehr nachgegeben, als im Interesse einer reinen Ausprägung des logischen Grundsinns seiner Lehre zulässig war.

Deutlich aber verrät sich im Meno selbst, daß hierbei schon nicht mehr das reine Interesse theoretischer Wissenschaft leitend war. Wir sehen Plato hier zuerst in einer ganz neuen Rolle auftreten, der des orphischen Predigers und Propheten; so wieder im Gorgias und weiterhin, am stärksten im Phaedo. Ein tiefes religiöses Pathos hat von ihm Besitz genommen, in dem zugleich sein Dichtergemüt sich mehr befriedigt finden mochte, als in ausschließlich strenger Begriffsentwicklung. Oft hat Plato in musterhafter Klarheit beides von einander geschieden, wie in geradezu typischer Weise hier im Meno selbst. Aber fast ebenso oft scheinen die Grenzen zwischen Wissenschaft und mythischer Dichtung sich doch wieder zu verwischen bis zu ernstlicher Trübung der Reinheit seines Philosophierens. Man hat ihn den göttlichen genannt; aber was man so göttlich an ihm fand, ist vielmehr seine menschlichste Schwäche. Die strenge sokratische Selbstbescheidung »menschlicher« Weisheit innezuhalten ist dem hochsinnigen Manne nicht durchweg geglückt. Sonst wäre auch die Wendung, die er selbst im hohen Alter einschlug und die in seiner Schule sich fortsetzte, nicht begreiflich. Umsomehr ist zu betonen, daß gerade einige Werke seiner reifsten Entwicklung: Parmenides, Sophist und Philebus, von der ersten bis zur letzten Zeile den Geist nüchternster Wissenschaft atmen, und die autonome Begründung der reinen Erkenntnisse einzig in der Gesetzlichkeit des Logischen in voller Reinheit vertreten; die aber ebensowohl in allen früheren Schriften, nicht selten unmittelbar neben den mythischen und mystischen Wendungen steht. Gleichwohl fordern diese Wendungen unsre volle Beachtung gerade deshalb, weil durch sie die Mißdeutungen der Ideenlehre, gegen die schon Plato selbst sich zu wehren hatte, und die durch die Jahrtausende seither ein reines Verständnis seiner einzigartigen Stellung in der Weltgeschichte der Wissenschaft fast nicht haben aufkommen lassen, doch einigermaßen begreiflicher werden. Die Umdeutung der Ideen aus Gesetzen in Dinge einer besonderen Art, Überdinge, zu denen die Sinnendinge in einem überhaupt nicht erklärlichen, jedenfalls aber dinglich gedachten Verhältnis stehen sollen, war die fast unentrinnbare Folge jener psychologischen Wendung; denn, wie der in den Körper gebannten Seele die sinnlichen Dinge, so scheinen danach der Seele in ihrer

reinen, körperfreien Existenz ebenso reine, körperfreie, existierende Dinge gegenüber gedacht werden zu müssen. Plato selbst hat das in seinen dichterischen Darstellungen nicht vermieden und kaum vermeiden können; aber auch in einigen ganz wissenschaftlich gemeinten Entwicklungen wird es mindestens durch seine Terminologie bisweilen allzu nahe gelegt, welche die von Aristoteles so gerügten »dichterischen Metaphern« nie ganz abzustreifen vermochte. Wer freilich bei dieser Dichtung nun stehen bleibt, der muß nicht bloß in den wissenschaftlich reifsten Werken Platos, nämlich den vorgenannten dreien, Parmenides, Sophist und Philebus, die Ideenlehre geradezu verlassen, ja umgestoßen finden — haben doch in der That einige Forscher es fertig gebracht, in diesen Werken nicht eine Bestätigung und allenfalls Reinigung, sondern geradezu den Umsturz dieser Lehre zu sehen, und sie darum, was dann in der That nur folgerichtig wäre, dem Plato abzusprechen — sondern man wird auch den innern Zusammenhang der vielen streng wissenschaftlichen Erörterungen im Theaetet, Phaedo, Staat, überhaupt überall, mit diesem seltsamen Figment der Überdinge niemals auf irgend befriedigende Weise sich und andern zum Verständnis bringen können. Statt dessen werden wir die Thatsache der psychologischen Abbiegung, und als deren Konsequenz die Gefährdung des streng logischen Sinns der Idee, zwar nicht im mindesten verbergen oder beschönigen, sondern überall, wo sie uns begegnet, darauf hinzeigen; vermögen aber darum doch nicht uns gegen die andere Thatsache wie absichtlich zu verblenden, daß dieser streng logische Sinn sich stets auch da, wo die Abbiegung sich findet, wiederherstellt und zuletzt den Sieg behält.

Der Meno für sich würde, wie gesagt, die rein logische Deutung sogar nahelegen, da die Wiedererinnerung ganz uneingeschränkt gleichgesetzt wird dem logischen Verfahren. Es bleibt übrig zu verzeichnen, was auf dieses bezüglich im Meno Bedeutendes sich findet.

In voll entwickelter Gestalt tritt das »dialektische« Verfahren auch hier noch nicht auf. Das Wort »dialektisch« begegnet nur einmal nebenher (75D), zum ersten Mal in Platos Schriften. Es besagt aber hier noch nichts mehr als die notwendige Rücksicht auf die freie Beistimmung des Andern in der Unterredung, d. h. es betont nur das alte sokratische Motiv der wechselseitigen Verständigung, wie es oft genug auch in den früheren Schriften geschehen war (Prot. 348CD, Charm. 166D u. ö.). Aber schon die recht

eigentlich klassische Erläuterung der richtigen Art des Fragens am Beispiel der Unterweisung des Knaben vertieft die sokratische Methode zur strengen, systematisch fortschreitenden wissenschaftlichen Gedankenentwicklung, deren Erfordernisse dann auch zu eingehender Erörterung gelangen. Vor allem wird die Begriffsbestimmung in lehrhaftester Ausführlichkeit erörtert; der Gegensatz der Einheit des Begriffsinhalts gegen die Mannigfaltigkeit der darunter begriffenen Objekte wird besonders oft und nachdrücklich eingeschärft. Der Begriff der Tugend soll bestimmt werden. Der Gefragte begeht den gewöhnlichen Fehler, mit einer Aufzählung zu antworten: nach Einem war gefragt, statt dessen schwirrt uns gleich ein ganzer Schwarm von Tugenden entgegen. Wie wenn gefragt wäre nach dem Wesen (*οὐσία*) der Biene und die Antwort käme: es giebt ihrer viele und mancherlei. Wie denn, sind sie eben darin viele und verschieden, daß sie Bienen sind, oder sofern sie es sind? Es war vielmehr das zu nennen, worin sie nicht vielerlei, sondern dasselbe sind. So bei den Tugenden: mögen ihrer immerhin viele und vielerlei sein, so giebt es doch wohl eine identische Grundgestalt, ein Eidos[1] ihrer aller, wodurch sie Tugenden sind; »worauf hinblickend« man Antwort zu geben hat, wenn gefragt ist, was sie selbst, die Tugend, sei (72). Diese Einheit des Mannigfaltigen, die der Begriff bedeutet, wird dann immer wieder betont: 73C, 74AB, 75A, 76A; 73E: »Tugend« schlechtweg, nicht »eine« Tugend. 74D: Was ist das Einheitliche, welches das Entgegengesetzte, trotz des Gegensatzes, enthält oder befaßt (*κατέχει*)? In diesem Zusammenhang tritt auch zuerst der später erst technisch gewordene Ausdruck des »Allgemeinen" — eigentlich: was vom Ganzen, nämlich vom ganzen Umfang des Begriffs gilt — auf (77A, *κατὰ ὅλου*, noch nicht erstarrt zum *καθόλου*); vgl. das »Zusammenfassen« 88CE. Man soll die Einheit des Begriffs nicht zersplittern, nicht in Stücke brechen (79A), in scherzender Wendung: nicht aus Einem Viel machen (wie man für Entzweimachen sagte, 77A). Sehr

[1] Gleichsinnig tritt in dem kleinen Dialog Euthyphro (4D, 6D) die Idee auf. Das wäre das früheste Vorkommen dieses Terminus — wenn die Echtheit dieser Schrift genügend sicher stände. Aber sie scheint in zu auffallender Weise ihren ganzen wesentlichen Inhalt andern, echten Schriften Platos zu entnehmen; und sonst hat sie viel Befremdliches. Sie bedürfte zum wenigsten erst einer befriedigenderen Erklärung als sie bisher gefunden hat, wenn man sie als platonisch gelten lassen sollte. Wenn echt, gehört sie unbedingt in die nächste Nähe des Meno; keinesfalls mit Apologie und Krito zusammen.

zu beachten ist dabei die ausdrückliche Hervorkehrung des Gesichtspunkts der Methode (74D) und die förmlich schulmäßige Einübung an Musterbeispielen (75A, 77B, 79A). Es scheint, daß hier Plato buchstäblich aus der Schule spricht; so ist ja auch das Examen des Knaben deutlich ein didaktisches Muster, eine ganz eigentliche »Lehrprobe«.

Die entscheidendste Weiterbildung aber erfährt die Beweistheorie, die nach den Vorandeutungen im Charmides[1] hier zuerst eine eingehendere Behandlung erfährt. Darin besonders verrät sich der Einfluß des sorglichen Studiums des Verfahrens der Mathematiker, auf das sich Plato mit Nachdruck beruft; wie schon vorher für die Definition (76AE), so besonders (86E, 87AD, 89C) für das Verfahren »aus der Voraussetzung«. Es ist noch nicht zu entscheiden, ob ein gewisses Verhalten stattfindet oder nicht, aber es läßt sich die allgemeine Bedingung angeben, unter der es stattfinden, und wiederum, unter der es nicht stattfinden wird, so daß nun die Frage darauf zurückgeführt ist, ob der fragliche Fall der einen oder der andern Voraussetzung entspricht. Es ist, wie man sieht, das »analytisch« genannte Verfahren, dessen Gebrauch in der Mathematik selbst von den Historikern dieser Wissenschaft auf Plato zurückgeführt wird. Der strenge Zusammenhang von Voraussetzung und Folge — die Termini, *ὑπόθεσις* und *συμβαῖνον*, traten im Charmides zuerst auf (160D, 163A, 164C, 175B) und kehren hier wieder (86E, 87AD) — ist die Bürgschaft der Wahrheit, er scheidet die Erkenntnis der Wissenschaft von der bloßen »wahren Vorstellung«. Die material richtige, aber nicht methodisch geprüfte und bewahrheitete »Vorstellung« (*δόξα*) wird zur wissenschaftlichen »Erkenntnis« (*ἐπιστήμη*), indem sie »gebunden« (festgelegt) wird durch die Rechenschaft über den Grund (*αἰτίας λογισμῷ*, 98A), »und das ist die Wiedererinnerung«. Dies »Festmachen« der Erkenntnis begegnet noch in anderen Wendungen: »Diese Voraussetzung bleibt uns« (*μένει*, hält uns stand, 87D), sie entwischt uns nicht wieder, wie die nicht gesicherte »wahre Vorstellung«. Oder ganz ohne Gleichnis: Was wahr sein soll, muß nicht bloß jetzt, sondern sowohl jetzt als fürder (in alle Zeit) überzeugen (89C). So spricht, wenig später, der Dialog Gorgias von den »eisernen und stählernen« Gründen, so Galilei, dem der Meno ganz in Fleisch und Blut übergegangen ist, von den »Ketten und Fesseln« der

[1] Und Euthyphro? (Siehe Anmerkung auf S. 38.)

Gründe. Durch solches Binden, heißt es an jener Stelle dann weiter, werden Vorstellungen Erkenntnisse und damit »fest«.

Eine gewisse Schwierigkeit haftet noch dem im Meno zuerst eingeführten Begriff der »wahren Vorstellung« an. Sie ist geradezu gedacht als angeborene Grundlage zur Erkenntnis und zwar zur reinen Erkenntnis. In uns schlummern vor der Erkenntnis die »wahren Vorstellungen« eben dessen, was wir hernach erkennen; durch Fragen aus dem Schlummer geweckt, werden sie Erkenntnisse (85C, 86A). Die »wahre Vorstellung« wäre hiernach von der Erkenntnis gar nicht dem Inhalt nach verschieden. Dagegen wird später, besonders im Staat, für sie, im Unterschied sowohl von der Erkenntnis als von der völligen Nichterkenntnis, ein eigenes Gebiet von Objekten abgegrenzt, ein mittleres zwischen den Ideen und den Sinnendingen. Man möchte die Deutung versuchen, daß die Grundfunktionen des Denkens, ohne in ihrer Reinheit zum Bewußtsein zu kommen, doch thatsächlich wirksam sind in der empirischen Erkenntnis, namentlich aber in den noch halb sinnlichen Anfängen der Wissenschaft, so in der noch an sinnlichen Stützen sich haltenden, noch nicht zur Höhe rein begrifflichen Verfahrens sich erhebenden Mathematik. So würde sich erklären, daß die Vorstellung material richtig sein kann ohne die wissenschaftliche Bewahrheitung, die das Bewußtsein der Erkenntnisform, das entwickelte logische Verfahren voraussetzt. Aus dieser Auffassung würde die Differenz zwischen Meno und Staat sich etwa ausgleichen lassen; aber die Data reichen nicht aus, diese Deutung sicherzustellen. In genau entsprechender Weise wie hier, als Ausdruck der angeborenen Grundlage der Erkenntnis, kommt die »wahre Vorstellung« überhaupt nirgends wieder vor. Nach dem Phaedo (73A) sind von Haus aus in uns nicht wahre Vorstellungen, sondern »Erkenntnis und richtiges Denken« (ὀρθὸς λόγος), was, da gerade diese Stelle übrigens deutlich auf den Meno zurückweist, fast einer absichtlichen Korrektur der dortigen Aufstellung gleich sieht. Aber doch verstärkt es die Vermutung, daß bei der »richtigen Vorstellung« eigentlich die Erkenntnisfunktion in ihrer Ausübung nur ohne das Bewußtsein der Funktion als solcher vorschwebt. So ergiebt sich zugleich zwar keineswegs ein Zusammenfallen, aber doch ein möglicher Übergang zu der am weitesten vom Meno abweichenden Bedeutung der δόξα im Theaetet und Sophisten, wo geradezu der Abschluß des Denkprozesses, der Entscheid des Urteils, als reifes Ergebnis des dialektischen Verfahrens selbst, dadurch bezeichnet wird.

Entstanden sind auch diese Schwierigkeiten durch die psychologische Wendung, welche die logische Untersuchung in der Wiedererinnerungslehre nahm. Das ist die bedenkliche Kehrseite der großen Errungenschaft des Meno: der Entdeckung des *a priori*. Die Erkenntnis, in der die Tugend besteht, muß Erkenntnis *a priori* sein, d. h. sie muß im Selbstbewußtsein wurzeln. Das ist das Ziel, auf das die drei vorigen Schriften hinstrebten und das im Meno erreicht ist. Wieder einen Schritt weiter führt die folgende Schrift, welche zum ersten Mal auch den Inhalt dieser Erkenntnis, das Gute, in grundlegender, ja vorläufig abschließender Weise bestimmt.

2. Gorgias.

Wie sehr der Meno in Platos Entwicklung eine entscheidende Wendung bedeutet, verrät das ihm sachlich und zeitlich nächststehende Werk,[1] der Gorgias, schon in der durchweg positiven Haltung, durch die es von den Schriften des im engeren Sinn sokratischen Charakters scharf absticht. Der Standpunkt einer bloß negativen Kritik ist endgültig und vollständig verlassen. Plato setzt jetzt sozusagen sein Alles daran, zu einer centralen, für immer festen Stellung in der entscheidendsten aller Fragen, der des Sittlichen, durchzudringen und damit zugleich die sichere Grundlage zu gewinnen für ein positives Wirken auf seine Zeit, nicht auf dem Wege der Öffentlichkeit, sondern auf dem weiteren aber sicheren der philosophischen Erziehung der zur einstigen Leitung des Gemeinwesens Berufenen. Die sittlichen Überzeugungen, die er verficht, sind keine andern als die sokratischen, wie schon die Apologie und der Krito sie bezeugen; aber sie treten hier zum ersten Mal nicht nur als entschlossene Bejahungen, sondern als radikal begründete, zwingend bewiesene Erkenntnisse, als Sätze einer Wissenschaft vom Guten auf, wie sie Sokrates nach den eigenen Zeugnissen Platos sicher nicht zu behaupten gewagt hat. Und nicht bloß die theoretischen Lehrsätze, sondern auch deren praktische Folgerungen, welche das ganze öffentliche Leben von damals verurteilen, nicht minder die kühne Absicht seines eignen Wirkens auf eine sittliche Reform des Staatswesens, das alles wird aufs positivste, mit dem Anspruch einer unausweichlichen logischen Notwendigkeit ausge-

[1] Zur Rechtfertigung dieses chronologischen Ansatzes s. Archiv f. Gesch. d. Philos. II, 394ff. und Hermes XXXV, 401f. Und jetzt Gomperz, Griechische Denker II, 278.

sprochen. Man muß doch sagen, daß Plato damit Sokrates und den sokratischen Standpunkt seiner eignen ersten Schriften weit hinter sich gelassen hat.

Zwar noch immer läßt er Sokrates erklären, daß er nichts wisse von dem was er vorträgt (506A, 509A); aber doch habe noch jeder, der es anders zu sagen versuchte, sich lächerlich gemacht, wenn er von Sokrates geprüft wurde (509A, 527AB); was man auf die früheren sokratischen Dialoge Platos, besonders den Protagoras und Meno, unbedenklich deuten darf. Noch entschiedener 509A: was im Gespräch sich herausgestellt habe, das bleibe fest und wohlverwahrt mit eisernen und stählernen Gründen; 527B: gegenüber so vielen Sätzen, die alle widerlegt wurden, bleibt dieser allein fest, ihn dürfen wir getrost zur Richtschnur des Lebens wählen. Nun handelt es sich hier überall um die Begriffe des Sittlichen, wie in den bisherigen Gesprächen. Eben diese wurden bis dahin stets für noch nicht gefunden erklärt. Auch der Meno schloß damit, daß die Antwort auf die Frage: Was ist Tugend? noch ausstehe. Festgestellt wurde wohl, daß Tugend Erkenntnis ist und zwar des Guten, aber der Begriff des Guten war noch kaum in direkte Untersuchung gezogen, geschweige endgültig bestimmt. Im Gorgias zum ersten Mal wird er bestimmt. Das Gute wird erstlich, in negativer Hinsicht, endgültig geschieden von der Lust; es wird sodann positiv erklärt, zunächst allgemein und bloß formal als Endziel, ferner auch inhaltlich als Gesetz, Ordnung, als Eidos schon ganz im Sinne des unwandelbaren Urbilds, der »Idee«, wenn auch dieser Ausdruck nicht gebraucht wird. Wie wäre danach noch eine so ausschließlich negative Erörterung dieser selben Grundfragen möglich gewesen wie im Protagoras, Laches, Charmides und Meno? Auch über die besonderen Tugendbegriffe werden Festsetzungen getroffen, welche wesentlich mit denen übereinstimmen, die Plato auch später, besonders im Staat, festgehalten hat. Im Protagoras, Laches, Charmides werden Sonderbegriffe einzelner Tugenden nahezu geleugnet, während der Meno die Frage unentschieden ließ.

Wie hätten auch die Grundbegriffe des Sittlichen im Dunkel bleiben dürfen, wenn Plato mit solcher Selbstgewißheit sich als Lehrer des Sittlichen hinstellen, das Verhalten der großen Staatslenker und den gesamten öffentlichen Zustand seiner Stadt einer so in Grund und Boden verurteilenden Kritik vom sittlichen Standpunkt unterziehen durfte? Daß »Tugend lehrbar«, daß die Wissenschaft von ihr erreichbar sei, ist die unbedingte Voraussetzung dieser

ganzen richterlichen Stellung, die er seiner Stadt, ja ganz Hellas gegenüber einzunehmen wagt. Und so ist für ihn diese Voraussetzung jetzt auch gar nicht mehr Gegenstand der Frage, sondern sie ist von Anfang bis zuletzt als entschieden angenommen und der ganzen Deduktion zu Grunde gelegt. Der gorgianischen Redekunst wird vorgerückt, daß sie nicht lehre, sondern nur überrede, nicht Wissen (*μάθησις*), sondern nur Glauben (*πίστις*), subjektive Überzeugtheit statt objektiver Gewißheit wirke, damit aber in jeglicher Kunde und, was am bedenklichsten, im Sittlichen den Schein an Stelle der Wahrheit auf den Thron erhebe. Eine echte Redekunst müßte vielmehr zum Fundament die Wissenschaft des Sittlichen selbst haben; was der greise Rhetor selbst, vor der überlegenen Dialektik des Sokrates die Waffen streckend, endlich kleinlaut genug und freilich ohne innere Überzeugung einzuräumen sich gezwungen sieht.

Diese Selbstgewißheit der endlich zu festen Positionen durchgedrungenen wissenschaftlichen Forschung bestätigt auch die ganz neue Bedeutung, die dem Worte Philosophie beigelegt wird. Es besagte vor Plato und noch in den Schriften seiner Frühzeit nichts mehr als »Bildungsstreben«, Studium zwecks höherer Bildung. »Philosoph« war jeder um die höheren Stufen der Bildung Beflissene, so besonders der Schüler des berufsmäßigen »Bildungsmeisters«, des »Sophisten«. Dem steigenden Bildungsbedürfnis, das den eigenen Beruf des »Professors« der höheren Bildung eigentlich hervorrief und zur Blüte brachte, war in seiner zugleich bescheidneren und tieferen Weise auch Sokrates entgegengekommen; er aber wollte darum nicht ein »Meister« der Bildung sein, sondern selbst nur ein »Beflissener«, nicht ein Professor der Weisheit, sondern nur ihr Student; nicht »Weiser«, sondern nur »Weisheitsfreund«. So diente ihm gerade dies Wort, die ausschließlich kritische, nicht nur undogmatische sondern antidogmatische Absicht seines Philosophierens in Erinnerung zu halten. So könnte es etwa noch gedeutet werden, wenn Sokrates im Gorgias Philosophie seinen Beruf und seine Liebe (481 D) nennt. Aber es geht weit darüber hinaus, wenn er (482 A) erklärt: Nicht ich, die Philosophie spricht so, sie widerlege wenn du kannst. Das ist ganz, wie wenn man heutzutage von einem Satze »der Wissenschaft« redet. Und wenn dann durchweg dem Leben des Staatsmanns das des Philosophen gegenübergehalten wird, so will hier Philosophie etwas weit Anspruchsvolleres besagen als Bildungsbeflissenheit; es ist das Leben

in der Wissenschaft. Ihr darf und soll man sein Leben weihen, denn in ihrer Kraft darf und soll man hoffen das Leben zu reformieren. Und weil der Ausdruck nicht bloß Wissenschaft, sondern zugleich den Anspruch bedeutet durch Wissenschaft das Leben auf neue Grundlagen zu stellen, so liegt darin für Plato zugleich die direkteste Beziehung zu seinem persönlichen Wirken, zu dem auf dies erhabene Ziel gerichteten wissenschaftlich-sittlichen Verein, der um ihn sich zu bilden beginnt. Es ist im Gorgias allüberall deutlich zu erkennen: Plato nimmt schon jetzt eine scharf bestimmte, hart angefochtene, aber eben durch die Wucht der Selbstbehauptung sich zusehends befestigende Stellung im Leben Athens ein. Er ist bereits gewissermaßen ein öffentlicher Charakter, trotz der erklärt privaten Art seines Wirkens und gerade in dieser anspruchsvollen Abseitsstellung. Er hat einen zwar noch kleinen (485D), aber von nun ab rasch wachsenden Anhang hinter sich.

Aber kann denn, was der Gorgias von sittlicher Lehre entwickelt, mit dem Anspruch der Wissenschaft wirklich auftreten?

Jedenfalls die formalen Erfordernisse der Wissenschaft stehen dem Verfasser in bestimmtester Gestalt vor Augen. Die unsachliche Weise des gewöhnlichen Meinungskampfes ist mit einer überwältigenden Wahrheit, man darf sagen, für alle Zeiten gültig gezeichnet: daß man durch Zeugenverhör, durch Stimmenzählen eine sachliche Frage zu entscheiden meint; daß man die Person des Behauptenden beurteilt, statt die Sache (τὰ ὄντα, 595A) zu prüfen, sich jederzeit willig dem Logos, der logischen Kritik, wie ein Kranker dem Arzt, darzubieten (475D, 505C), und immer redlich seine Meinung herauszusagen, damit doch die Wahrheit zum Vorschein komme, was ein gemeinsames Gut ist. Bei unverdrossenem Suchen, bei strenger Wahrung der Folgerichtigkeit im Denken muß sie zu finden sein. Man muß nur den Gedankengang immer streng im Einklang mit den Voraussetzungen zu Ende führen (454C). Die logische Verknüpfung der Voraussetzungen und Folgen wird unablässig (sehr ähnlich dem Meno) eingeschärft (475E, 461A, 482C, 490E, 491B, 498E). Nicht nur die sokratische Induktion kommt zu häufiger Verwendung, sondern namentlich die Definition, das Verfahren mit Begriffen überhaupt hat eine überlegene Sicherheit und Bestimmtheit im Vergleich mit den bisherigen Schriften erreicht (darüber bes. 463C, vgl. Men. 71B, 86E). Neben dem Verbum »definieren« findet sich auch schon das Substantivum »Definition«, definierter Begriff, ὅρος (488D; es handelt sich um das Zusammen-

fallen der Begriffsgrenzen). Die möglichen Fehler beim Definieren, der zu weite Begriff (453CD), die Vermischung von Begriffen (465C), der Gegensatz (495E u. ff; man beachte die induktive Erläuterung), auch schon das Prinzip, daß die Gegensätze nicht »zugleich« stattfinden (»zu gleicher Zeit und am gleichen Ort«, 496E), das Verhältnis über- und untergeordneter Begriffe (Arten, *εἴδη*, oder Teile, *μόρια*, 454E, 463B, 464B), mithin die Einteilung, die Entsprechung der Begriffe (464C, 465D), Proportionen unter Begriffspaaren, nach dem Vorbild der geometrischen Proportion (465BC), das alles kommt, zum Teil ausführlich, zur Erörterung. Bereits an die spätere Terminologie der Ideenlehre streift der Ausdruck der Präsenz des Prädikats im Subjekt (*παρουσία*, *παρεῖναι*), mehr noch der Begriff als die Grundgestalt, Eidos, im »Hinblick« worauf man das Einzelne bestimmt (503E, vgl. Men. 72C), oder als Musterbild (*παράδειγμα*, 525BC).

Und so kommt zur schärfsten Ausprägung der Gegensatz rational begründeter »Kunde« (*τέχνη*, hier fast ganz im Sinne von »Wissenschaft«) gegen die der rationalen Grundlage entbehrende bloße Erfahrung (*ἐμπειρία*) oder Routine (*τριβή*, *μελέτη*, 462B, 463A, 466E). Das Merkmal echter »Kunde« ist die Einsicht aus dem Grund (*λόγος*), der Ursache (*αἰτία*), der Natur (*φύσις*) des Gegenstands (465A, 501A); sie weiß Rechenschaft zu geben von ihren Behauptungen (*λόγον δοῦναι* 501A); wogegen die Empirie (nach dem uns schon bekannten Begriff, siehe oben S. 22) sich begnügt mit der Wahrung der Erinnerung an das, was »gewöhnlich geschieht«; sie ist irrational (*ἄλογον πρᾶγμα* 465A), sie geht ohne Begründung, ohne Berechnung (der Konsequenzen 466E), kurz unlogisch, unwissenschaftlich (*ἀλόγως*, *ἀτέχνως*) zu Werke, sie beruht auf einem bloßen Tasten und glücklichen Treffen (464C: »spürend, ich meine nicht erkennend, sondern bloß [durch gut Glück] treffend«; wo *αἰσθάνεσθαι* ähnlich unbestimmt gebraucht wie Phaedr. 271E); sie beruht bloß auf angeborener Treffsicherheit (463A, *ψυχῆς στοχαστικῆς*. Dies *στοχάζεσθαι* kehrt noch im Philebus wieder). Wie hier der Gegensatz des rationalen und empirischen Verfahrens gezeichnet ist, so ist er im Altertum seitdem geltend geblieben. Ganz so wird noch bei Sextus dem »Empiriker«, bei Galen in Berichten über die »empirische« Ärzteschule, die Empirie definiert, als die auf Grund der Erinnerung des oft Beobachteten oder dessen, was »gewöhnlich geschieht«, voraus gefaßte Vorstellung über das, was kommen wird; was *σημείωσις*, eigentlich Zeichendeutung genannt und stets dem rationalen Folgern entgegengestellt wird. Hier im Gorgias finden wir das erste Merkmal dieses späteren Be-

griffs, die Festhaltung dessen, was »gewöhnlich geschieht«, im Gedächtnis; im Protagoras, Laches, Charmides trafen wir die andere Bestimmung, die Vorausnahme des Kommenden, verglichen der Zeichendeutung des Sehers; beide zusammengehörigen Bestimmungen verknüpft die früher schon citierte Stelle des Staats (506C). Es scheint danach, daß diese bis in späte Zeit sich wiederholende Beschreibung des Erfahrungsschlusses in Platos Zeit bereits vorlag, er also darin auf eine schon vorhandene Theorie sich bezieht. Als einen ihrer Vertreter läßt gerade der Gorgias (448C, vgl. Aristot. Metaph. I, 1) den Gorgianer Polos vermuten; ihr Ursprung läßt sich aber mit großer Wahrscheinlichkeit auf Protagoras zurückführen, der dabei seinerseits an die »Prognose« der Mediziner angeknüpft, aber sie auf alle Gebiete empirischen Wissens ausgedehnt zu haben scheint. Bis heute dienen die Ausdrücke Vernunft—Erfahrung, Rationalismus—Empirismus zur Bezeichnung des immer wiederkehrenden, wie es scheint, unausrottbaren Grundgegensatzes in der Deutung der Erkenntnis. Fragt man, wo diese Entgegensetzung ihre geschichtlichen Wurzeln hat, so sieht man sich für die Ausdrücke wie für die Sache selbst auf Plato, und bei diesem auf den Gorgias als frühestes ganz deutliches Zeugnis hingewiesen. Hervorgegangen aber ist der so verschärfte Begriff der »rationalen« Erkenntnis sichtlich aus der im Meno zuerst sich bekundenden sicheren Einsicht in die Bedeutung und das Verfahren logischer Begründung. Daß für diese aber das Vorbild der Mathematik, zunächst der Geometrie, mit der die Zahlenlehre noch aufs engste zusammenhing, maßgebend gewesen ist, das verriet schon der Meno und bestätigt in einer Reihe von Andeutungen der Gorgias (451C, 454C, 465BC, 508A).

Mit dem so verschärften Begriff der wissenschaftlichen »Kunde« hängt aber aufs engste zusammen die endgültige Bestimmung des Begriffs des Guten. Nachdem, auf Grund der Scheidung des Wollens vom Belieben (466ff.), des Guten von der Lust (494—499), zunächst der formale Begriff des Guten als des einen, selbigen und letzten Zieles des Wollens (*τέλος* oder *σκοπός*, 467C, 468B, 499E, 507D) festgestellt worden, der schon durch die logische Abhängigkeit des bloß folgeweise, um eines Andern willen, vom primär Gewollten auf den rationalen Weg der Begründung, auf einen letzten logischen Einheitspunkt in praktischer »Vernunft«, auf die Vernunftforderung der Einheit des praktischen Bewußtseins hindeutet, wird dieser Zusammenhang des Guten mit der Einheit der Erkenntnis,

mit dem, was später die »Idee« heißt, ausführlich und bestimmt entwickelt (501—508). Nicht bloß ist das Gute allgemein Gegenstand der rational begründeten »Kunde«, wie das Angenehme Gegenstand der »Empirie« (500f., wie anfangs schon festgestellt war, 464f.), sondern die technisch richtige d. i. gesetzmäßige Verfassung macht überhaupt den Begriff des Guten aus; sie ist allgemein das, was ein Ding gut macht. Ein jeder Werkmeister (*δημιουργός*) blickt bei seiner Arbeit auf sein eigentümliches Muster hin, bringt jedes Einzelne in eine bestimmte Anordnung (*τάξις*), und bewirkt so, daß eins zum andern passen und sich fügen muß, bis das Ganze sich zusammenstellt (*συστήσηται*, systematisch gestaltet) zu einem geordneten organisierten Ding.[1] Eben dies Merkmal aber der inneren Organisation ist es, welches ein Ding »gut« macht, was nicht nur besagen will, daß es seinem Zweck entspricht, als ob es seinen Zweck immer außer ihm selbst suchen müßte, sondern daß es die Bedingungen der Selbsterhaltung in sich trägt. Wie dies nun gilt von irgend einem Ding, das wir verfertigen, so nicht minder vom menschlichen Körper: Gesundheit und Stärke als »Tugend« (Güte) des Leibes (504BC); und so endlich von der menschlichen Seele: Gesetzlichkeit (*νόμιμον, νόμος*, 504D) und damit Gerechtigkeit, Besonnenheit, allgemein Tugend (im engeren, seelischen Sinn 504E), die demnach besteht in der gesetzmäßig geordneten, so in Einstimmigkeit mit sich selbst gebrachten und dadurch sich selbst erhaltenden, heilen Verfassung der Seele.

Das Bemerkenswerteste in diesen und den weiter folgenden Ausführungen ist, daß unter dem Begriff des Gesetzlichen das Gute ganz in eine Reihe kommt mit jeglicher wissenschaftlichen und technischen Richtigkeit, zuletzt mit der Gesetzesordnung des Universums, des äussern und des innern, des körperlichen und des unkörperlichen »Kosmos«. Die Betrachtung erhebt sich bis zu einer ganz universellen Zusammenfassung aller Probleme, theoretischer wie praktischer, unter dem einzigen höchsten Gesichtspunkt des Gesetzlichen überhaupt, als dessen, was allgemein die richtige, »technische«

---

[1] *τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα. κόσμος* sagt hier durchweg, fast synonym mit *τάξις*, an erster Stelle systematische Verfassung, gehörige Gliederung und zweckmäßiges Ineinandergreifen der Teile, in welchem Sinne das Wort von der Heeresordnung und dann von der Weltordnung gebraucht wird. Nur sekundär liegt darin auch ein ästhetisches Moment. Daher diesmal nicht gut Schleiermachers Wiedergabe: »mit Schönheit dargestellt«, und hernach »Anstand«.

d. i. erkenntnisgemäße und damit gute Verfassung eines jeden einzelnen Dings oder Werkes nicht nur, sondern des ganzen äußeren Universums, das daher die Benennung eines Kosmos trägt, und so auch des innern Universums, der Sittenwelt ausmacht. So besonders 506D: Gut ist das, durch dessen Anwesenheit wir gut sind. Wir sind es durch die Anwesenheit irgend einer »Tugend« (ἀρετή, auch hier allgemein: »Güte«, vgl. oben S. 7). Die Tugend aber, wie eines jeden Geräts, so auch des Leibes, der Seele und des ganzen Lebendigen beruht nicht auf Ungefähr, sondern auf der Ordnung, Richtigkeit, technischen d. i. gesetzlichen Verfassung, die einem jeden zugeteilt ist. Das in Ordnung Gefügte, Organisierte also ist es, was die Tugend eines jeden ausmacht. Mithin ist es (allgemein) eine gewisse, und zwar für jedes eigentümliche Ding eigentümliche, organisierte Verfassung, die, wenn sie in etwas hineinkommt, es zu einem guten macht. So also auch die seelische Tugend. Nur durch sie ist auch eine seelische Gemeinschaft möglich (507E): Es sagen aber die Weisen, Himmel und Erde, Götter und Menschen halte Gemeinschaft zusammen und Freundschaft, Wohlordnung, Besonnenheit und Gerechtigkeit, und sie nennen darum dies Ganze eine Weltordnung, einen Kosmos, nicht Unordnung noch Zügellosigkeit; die »geometrische Gleichheit« (Proportion als Gleichnis gesetzlicher Entsprechung) habe die größte Macht bei Göttern und Menschen, nicht das Mehrhabenwollen, was solche vorzuziehen pflegen, die sich — um die Geometrie nicht kümmern (508A); eine Scherzwendung, deren sehr ernster Sinn ist der Zusammenhang des Guten mit dem Gesetze der Wissenschaft.

Das Gesetz als der wahre Inhalt der Wissenschaft, der Grund aller Richtigkeit und damit Güte, als das was jedem, dem Einzelnen und dem Ganzen, seine »Gestalt«, sein Eidos giebt, dies und nichts andres ist das Centrum, in dem diese ganze bei aller Knappheit der Andeutung so tiefgründige wie weit ausgreifende Betrachtung zusammenhängt. Wir stehen hier schon unmittelbar an der Schwelle der »Idee«. Denn die Idee bedeutet das Gesetz, nichts andres. Und wenn nun eben dies, das Gesetz, der Grund des Guten ist, so begreifen wir, weshalb als höchste der Ideen, nicht bloß der Schätzung, sondern auch der logischen Ordnung nach, als die Idee der Idee, als ihr letzter Seins- und Erkenntnisgrund später die Idee des Guten auftritt. Der letzte Sinn des Gesetzes überhaupt ist Einheit, Erhaltung der Einheit im Wechsel und Werden; allgemein theoretisch: Erhaltung der Einheit als Gesichtspunkt des

Denkens zur Auffassung des Vielen, Differenten, zu dessen Bergung in der Erkenntnis; kosmologisch: Erhaltung des Grundbestandes des Seins in der Veränderung; ethisch und politisch: Erhaltung des Sinns und Willens der Gesetzlichkeit im Individuum und der eben dadurch erst begründeten Gemeinschaft. Erhaltung aber ist durchweg bei Plato der Sinn des Guten.

Ist nun dies der letzte Kern der Ideenlehre, so ist hier im Gorgias wie mit Händen zu greifen, wie diese Lehre für Plato in strenger Konsequenz der Entwicklung aus der Sokratik hervorgewachsen ist. Es ist die schon bei Sokrates ganz positive Entdeckung der Erkenntnisform jetzt bereits zum schöpferischen Keim geworden für die Entwickelung einer vollinhaltlichen Erkenntnis, die auch nicht mehr beim Logischen und Ethischen allein stehen bleiben will, sondern durch Vermittlung des Mathematischen das Physische grundsätzlich mitumspannt, wenngleich vorerst nur in der allgemeinen Idee eines Kosmos.

Das Gesetz, d. i. die Denkeinheit, das Eidos, die Idee, ist es allgemein, was den Gegenstand (das ὄν) konstituiert. Diese Einsicht ist hier bereits unmittelbar vorbereitet. Damit aber eröffnet sich der Ausblick auf eine umfassende Systematik der Wissenschaften, und auf eine letzte, »das Ganze«, Himmel und Erde, Göttliches und Menschliches, das heißt nach der für Plato feststehenden Metaphernsprache: Ideenwelt und Erfahrung umspannende Systemeinheit der Wissenschaft, der Erkenntnis. Die ersten Grundlinien dieser Systematik sind schon im Gorgias zu erkennen. Schon die anfängliche Einteilung der echten wie der falschen »Künste«, von denen jene das wahre, diese das scheinbare Gute zum Gegenstand haben, zeigt dieselbe Gliederung, die Plato später, namentlich im Staat, festgehalten hat: Gymnastik und Heilkunde dienen, jene der normalen Erhaltung des leiblichen Organismus, diese der Wiederherstellung der gestörten Normalverfassung; entsprechend Gesetzgebung und Rechtspflege, zusammengefaßt als Politik, der Erhaltung und Wiederherstellung der Normalverfassung des seelischen Lebens des Menschen, der Gerechtigkeit (464f.). Das psychische Gebiet wird, wie wir sehen, sogleich in der Form des Gemeinschaftslebens gedacht, wie es Plato überhaupt naheliegt. Dem ganz verwandt ist die Stufenleiter der καλά (474D—475A), was mit »schöne Gegenstände« sehr unzulänglich wiedergegeben wird; der Begriff des καλόν ist bei Plato weit inhaltvoller, er läßt sich am ehesten verdeutlichen durch jenen des Kosmos, der innerlich organisierten Ver-

fassung; man vergleiche vor allem den Philebus (64D ff.), wo die Grundlage des Schönen das innere Maß, die Symmetrie ist, und in dem Grundmerkmal des Gesetzlichen die Begriffe des Wahren, Schönen und Guten zusammentreffen. So treten hier ganz nebenbei in einem induktiv durch die verschiedenen Klassen »schöner« Gegenstände durchgeführten Beweis, daß das Schöne entweder das Nützliche oder das Erfreuende sei, als diese Klassen auf: erstens das körperlich Schöne, das der körperlichen Gestalt und auch der Tonkunst; zweitens das Schöne in Gesetzen und Einrichtungen, das heißt das Schöne psychischer Ordnung, entsprechend der Gerechtigkeit oder der Staatskunst in der vorigen Einteilung, sowie dem Gesetzlichen oder Gesetz in der oben schon behandelten Stelle, 504D; drittens das Schöne der Wissenschaften (*μαθήματα*); eine Stufenfolge, die im Gastmahl genau wiederkehrt, dort aber erst ihren Abschluß findet in dem höchsten Wissensgegenstand (*μάθημα*), der reinen Idee »des« Schönen. Nach unsern vorigen Darlegungen aber ergiebt sich sofort, das auch diese letzte Stufe schon hier nicht mehr fernliegt, obgleich sie zu ausdrücklicher Auszeichnung noch nicht gelangt. Übrigens ist bei den beiden ersten Stufen mitgedacht an die Aufgabe der körperlichen und seelischen Bildung, welche letztere schon hier wie im Staat in strenger Entsprechung auf das Individuum und die Gemeinschaft sich erstreckt: die Staatsthätigkeit wird ganz unter den Gesichtspunkt der sozialen Erziehung, des »Bessermachens« gerückt, umgekehrt die private, wissenschaftlich-sittliche Erziehung, in der Plato seinen Beruf erkennt (bes. 514C), doch nur als Vorbereitung und richtige Grundlegung zur sozialen Thätigkeit, ja als die wahre Staatskunst bekräftigt. »Ich meine, daß ich mit wenigen andern Athenern, um nicht zu sagen, ganz allein, der wahrhaften Staatskunst obliege und die Staatssachen betreibe wie niemand sonst heutzutage,« erklärt Sokrates-Plato (521D). Bei den Wissenschaften aber ist nicht bloß an Ethik, sondern (nach der Andeutung 508 in.) ebensowohl an Mathematik und auf diese gegründete Kosmologie zu denken, d. h. es schwebt bereits eine umfassende wissenschaftliche Schulung der künftig Regierenden vor wie im Staat; man vergleiche vorläufig Phaedr. 270A.

Ein letzter, allbefassender Zusammenhang von diesem allen aber ist an jener Stelle unverkennbar angedeutet. Er kann nur liegen in der letzten logischen Fundamentierung, in der Dialektik. Der Sache nach ist diese bis zum Gorgias bereits zu reicher Ausbildung gelangt, obgleich sie noch nicht in einem eigenen Kunstausdruck, als

eigene Wissenschaft, und zwar als die schlechthin fundamentale, die Grundwissenschaft ausgezeichnet und abgegrenzt ist.

Das ist der nächste Schritt, der für Plato zu thun war. Und damit mußte zugleich die Idee, als Allgemeinausdruck für das Objekt dieser höchsten, grundlegenden Wissenschaft, bestimmt festgelegt werden. Der Gorgias kommt dem ganz nahe, aber er überschreitet noch nicht die Schwelle des Heiligtums, ausser in einigen versteckten mythisch mystischen Anspielungen (493AB, 523ff.), die doch wie ein durchsichtiger Schleier so viel zweifellos erkennen lassen, daß Plato in den Anschauungen, die das nächste Werk ganz enthüllen wird, thatsächlich schon lebt, nur es noch scheut sich ganz offen und mit wissenschaftlichem Anspruch darüber auszulassen.

Denn noch ist er wie geblendet von dem überstarken Licht, das von seiner großen Entdeckung: des Logischen, als der erzeugenden Kraft aller Wissenschaft und der reformierenden Kraft des Lebens, ausging. Und das subjektive Pathos dieser Erfahrung, die das Dichtergemüt des Philosophen tief ergreifen mußte, sollte noch für eine Weile die reine, objektive Durcharbeitung dieser an Problemen und Entwicklungskeimen nur zu reichen Entdeckung zurückhalten. Eben diese Stimmung fand ihn ganz besonders empfänglich für die religiösen Eindrücke der Orphik, die gerade in dieser Zeit — wie schon der Meno erkennen ließ — sich mit seiner Philosophie in einer für deren Klarheit und Reinheit nicht gefahrlosen Weise verschmelzen.

Diese Phase zeigt am eigenartigsten, nach den Vorandeutungen des Meno und Gorgias, das erste der Werke, die von der Idee ausdrücklich und in gewisser Ausführlichkeit handeln; ein Werk von so erstaunlicher dichterischer Höhe wie gefährlicher Deutbarkeit, was reine Philosophie betrifft; gerade um dieser Deutbarkeit willen aber von vorzüglicher Wichtigkeit für uns, weil von hier aus die irrigen Deutungen der Ideenlehre am ehesten verständlich werden.

DRITTES KAPITEL.

Phaedrus.[1]

Um für die eigenartige Form der Darstellung, in der hier die Ideenlehre auftritt, das volle Verständnis zu gewinnen, muß man sich voraus völlig klar sein über Anlage und Absicht des ganzen Werks, das, so berückend und fast berauschend der erste Eindruck ist, sich bei näherer Betrachtung als ungewöhnlich schwierig und verwickelt herausstellt.

Den leichtesten Zugang gewinnt man zu dem Werke vom Gorgias her. Beide Schriften stellen sich scheinbar dasselbe Thema, die Kritik der Redekunst. Aber sie stellen es in ganz verschiedenem Sinne. Der Gorgias beurteilt die Kunst der Rede, wie sie damals im Schwange war, nicht an und für sich, sondern ausschließlich nach dem, was freilich als ihr hauptsächlicher Inhalt und Wert damals galt: nach ihrer praktischen, sittlich-politischen, nach Platos Auffassung vielmehr unsittlichen und staatsverderbenden Tendenz, und stellt ihr gegenüber die Philosophie, zwar auch in Hinsicht der Form, aber doch vorzugsweise nach ihrem sittlichen Inhalt, als Richtschnur des Lebens, und dem daraus fliessenden Anspruch einer durch sie zu übenden reformatorischen Wirkung auf die Öffentlichkeit. Im Phaedrus dagegen wird, ausdrücklich unter Absehung vom Gegenstande, insbesondre vom ethischen Inhalt, die Kunst der Rede an und für sich oder der Form nach untersucht, und ihr tritt die Philosophie ebenfalls der Form nach, daher als Dialektik, wiewohl unter Voraussetzung des ethischen Inhalts, gegenüber. Wie aber im Gorgias die positive Absicht einer Grundlegung zur philosophischen Ethik schließlich beherrschend vorantritt, so erweist sich im Phaedrus die Entwicklung des Begriffs und der Aufgabe der formalen Philosophie oder Dialektik zuletzt als Hauptabsicht, die Kritik der Redekunst, wie dort der Materie, so hier der Form nach, als diesem Hauptzweck nur untergeordnet.

Die Begründung für diese Auffassung, die den Schlüssel zum Verständnis des Aufbaus des Dialogs giebt, liefert zunächst die

---

[1] Vgl. die früheren Abhandlungen: Philologus XLVIII (N. F. II), S. 428ff., 583ff. und Hermes XXXV, 385ff., wozu vorbereitend Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XII, 1ff., 159ff., XIII, 1ff.

Analyse seines zweiten Teils (von 259E ab), welcher, nachdem die drei Reden des ersten das beweisende Material bereitgestellt haben, die vergleichende Gegenüberstellung der Rhetorik und Dialektik oder vielmehr die völlige Auflösung der ersteren, sofern es sich um die Form der Rede handelt, in die letztere theoretisch durchführt. Da ist gleich im Eingang die Anknüpfung an den Gorgias unverkennbar. Es wird das Ergebnis der dortigen Verhandlung zwischen Sokrates und dem Rhetor (459D u. ff.) in Erinnerung gebracht und festgehalten, dann aber in einem wichtigen Stück eingeschränkt und ergänzt: allerdings ist die erste Voraussetzung für die Darstellungskunst, daß man im Besitze des Wissens um die Wahrheit des Gegenstands sei, nämlich des »Gerechten, Guten, Schönen« (Phaedr. 259E, wie Gorg. 459D); aber auch, wer die Sache versteht, bedarf dann noch der Kunst der Überredung und hätte also diese, nachdem jene erste Vorbedingung erfüllt ist, noch vom Rhetor zu lernen (Phaedr. 260D, genau entsprechend Gorg. 460 in.). Das will sagen: nicht nach dem Inhalt der Rede soll für jetzt weiter die Frage sein, das ist abgethan; es bleibt aber übrig die eigentümliche Untersuchung über die Form der Rede.

Wird nun damit die Rhetorik als eigne »Kunde«, welche etwa die Philosophie ergänze, anerkannt? Keineswegs, denn das Ergebnis der damit eingeleiteten Untersuchung über die Form der Rede ist, daß alles, was daran wissenschaftliche Kunde, nicht bloße Empirie und unwissenschaftliche Routine ist (260E, 270B, E; Gorg. 463B, 465A, 501 in.), vielmehr Sache der Philosophie bleibt, nämlich erstens die logisch-formale Beherrschung des Gegenstands, auf der vor allem die Kunst der Disposition beruht, sodann die psychologische Erkenntnis der möglichen Wirkungen der Rede auf den zu überredenden, auf die Seele des Hörers. Dies beides zusammen ist die wahre, wissenschaftliche Grundlage der Darstellungskunst, beides aber hängt ganz und gar ab von der Dialektik. Was sonst die Rhetoren zu lehren pflegen, sind nur gewisse Handgriffe untergeordneter Art von bestenfalls propädeutischem Wert für die wahre Redekunde; sie verhalten sich zu dieser etwa wie die Arzneimittellehre (um nicht zu sagen Quacksalberei) zur Heilkunde (268f.). Die wahre Kunst der Rede besteht vielmehr darin, daß man erstens Natur und Arten der Seele, zweitens die entsprechenden Arten der Rede kennt, und so die Rede je auf die Natur der Seele, auf die sie wirken soll, zu berechnen versteht (271D, 273DE, 277BC). Das leistet allein das Studium der Dialektik. Dieses schwierige

Studium aber wird ein Vernünftiger schließlich nicht, um mit Menschen reden und verhandeln zu können, sondern den Göttern wohlgefällig zu sein in Worten und Werken, d. h. nicht um der im Gorgias gegeisselten praktischen Absichten der Rhetorik, sondern um der reinen, von jeder irdischen Zweckbestimmung losgelösten Theorie willen auf sich nehmen wollen. Dann wird ihm, falls ihm daran überhaupt noch gelegen ist, die Darstellungskunst als Nebenertrag von selbst zufallen (274A). Stärker konnte es nicht ausgesprochen werden, daß es Plato um die Redekunst zuletzt gar nicht zu thun ist, sondern daß die Prüfung ihres Wertes ihm nur die willkommene Anknüpfung bietet, um für sein tieferes, formalphilosophisches Bestreben von einer neuen Seite her Interesse zu wecken und Jünger zu werben. Er faßt die Athener bei ihrer, in der Person des Phaedrus liebenswürdig dargestellten Schwäche, der Leidenschaft für die Rede, und will ihnen zeigen, daß, falls es ihnen nur damit rechter Ernst wäre, sie eben dadurch zur Philosophie, zunächst nach ihrer formalen Seite, d. h. zur Dialektik geführt werden müßten. Die wahre Kunst der λόγοι ist nicht die Redekunst, sondern die Denkkunst, die Logik.

Derselben Absicht dient auch, was hier noch ausgelassen wurde, die schrankenlose Erweiterung des Gebiets der Rede. Es soll sich nicht bloß handeln um die Rede vor Gericht und in öffentlicher Versammlung, auf die die damalige Redetechnik sich fast ganz beschränkte, sondern um jede Art Rede, private wie öffentliche, in Versen wie in Prosa. Die ganze Dichtung gehört dazu, nicht minder die Gesetzgebung, aber auch die philosophische Darstellung. Ferner, nicht bloß die geschriebene, sondern ebensowohl die gesprochene, die lebende, beseelte, auf wechselseitige Verständigung zielende Rede, die »recht eigentlich in des Lernenden Seele hineingeschrieben wird« (278A), gehört zum Thema; und eben diese stellt sich zuletzt heraus als die allein gewisse und vollkommene, weil allein wahrhaft belehrende, d. i. unwandelbar überzeugende, die im Aufnehmenden fortlebt und fortzeugt. Es wird also nicht bloß der kunstlosen, kunstwidrigen Rede die kunstgerechte, auf Dialektik und Psychologie gegründete Darstellung, sondern schließlich aller sonstigen, schriftlichen wie mündlichen Darstellung, als die allein der Sache, der einzig darstellenswerten Sache, nämlich der philosophischen Wahrheit angemessene Form der Mitteilung, die lebendige Gedankenentwickelung, Gedankenerzeugung im Unterreden, die »Dialektik« gegenübergestellt, welche die Seele der veröffentlichten Gespräche

Platos bildete, und als die Methode seiner philosophischen Unterweisung zugleich hier proklamiert wird.

Die volle Lebendigkeit des beabsichtigten Eindrucks erreicht man erst, wenn man noch diese direkte Beziehung der Schrift auf die eigene Person und Wirksamkeit Platos hinzunimmt. Von sich spricht Plato im ganzen Schlußteil des Dialogs; jedes Wort beinahe ist hier Selbstbekenntnis. Es ist das ihm längst am Herzen liegende Thema vom Lehren und Lernen, auf das er zurück- und von dem er dann nicht mehr loskommt. Sokrates spricht, aber Sokrates hat niemandes Lehrer sein wollen, da er ja nichts zu wissen behauptete, das des Lehrens wert wäre; wer solches von ihm sage, erklärte er in der Apologie, der thue es zu seiner Verleumdung. Der Sokrates unsres Dialogs dagegen setzt erstens den Besitz der Wissenschaft von eben den Objekten, von denen Sokrates nichts zu wissen behauptete, vom »Guten, Schönen, Gerechten« (276B, 277D), er setzt zweitens die Möglichkeit und Notwendigkeit der Fortpflanzung solcher Wissenschaft durch Lehre bedingungslos voraus. Er spricht von einer langwierigen Schulung, einem Kurs der Dialektik (*πολλὴ πραγματεία, μακρὰ περίοδος*, 273E, 274A). Die Schrift dient günstigsten Falls zur Erinnerung schon Wissender, sie ist nur ein flüchtiges Spiel, ähnlich dem Pflanzen der rasch aufblühenden und rasch wieder welkenden Blumengärtchen, wie man sie zur Adonisprozession zog, im Vergleich mit dem ernsten, langwierigen Wirken des echten Lehrers, welcher, dem Landmann gleich, der mit Kunst in den geeigneten Boden den Samen streut und geduldig die Zeit der Ernte abwartet, so vermöge der höheren Säemannskunst der Dialektik in die geeigneten Seelen den Samen der Erkenntnis legt, daß er zu seiner Zeit darin aufgehe und, in andern und andern Seelen sich fort und fort erneuend, unsterbliche selige Früchte trage. Das sind die Reden, die »ich und du« als unsre echten Kinder anerkennen wollen; an den andern, nämlich den geschriebenen und veröffentlichten Werken, ist wenig gelegen, sie fallen ohne Wahl Verstehenden und Nichtverstehenden in die Hände und sind, ohne den Beistand ihres Erzeugers, ungerechten Angriffen wehrlos preisgegeben.

Es bedarf keines Beweises, daß Plato so nicht im Namen des Sokrates, der nichts geschrieben hinterließ und keine Schule hielt, sondern nur in selbsteigner Verantwortung, im Hinblick auf seine Lehrthätigkeit und seine Schriftstellerthätigkeit reden kann; aber auch, daß es sich dabei nicht um unbestimmte Ideale, sondern um

bestehende Verhältnisse handelt. »Die Philosophie«, das sagt fortan: Plato und sein Seminar. So schließt auch die Darlegung mit einer ganz persönlichen Widmung an einen Mann, der lebend und in bisher friedlichem Wettbewerb um Athens Jugend neben ihm steht: Isokrates. Auch in dieser ganz persönlichen Anwendung der entwickelten Theorie auf sein eignes Wirken in Athen ist der Phaedrus völlig das Gegenstück zum Gorgias. Auch ist seine dort bekannte politisch-reformatorische Absicht im Phaedrus, wenn sie auch dem Plane gemäß zurücktreten mußte, doch keineswegs vergessen; so klingt die Vergleichung mit der Wirksamkeit des Arztes (270B) fast in jedem Wort an den Gorgias an (464ff., 501, 504, 513, 521 u. s. w.). Aber zuletzt ist die Abzweckung des philosophischen Studiums überhaupt keine irdische, sondern ewige; wie beide Schriften in wiederum nah verwandten, dem Gedankenkreis der Orphik entlehnten Gleichnissen ausführen (die jenseitigen Verheißungen, Gorg. 526C, Phaedr. 249, 256).

Hat man sich so die Absicht des Ganzen aus dem zweiten, direkt entwickelnden Teil des Dialogs erst klar gemacht und kehrt dann zu den drei Reden des ersten zurück, so wird nunmehr auch hier alles verständlich. Daß diese Reden nur Musterbeispiele zu den nachfolgenden theoretischen Sätzen über die falsche und wahre Redekunst sein wollen, ist zweimal gesagt (262C, 264E). Denn daß sie nur durch glücklichen Zufall als solche zur Hand seien (262C, 265C), wird man doch nicht etwa ernst nehmen. Eben in der dritten Rede, die allein positiv und uneingeschränkt als Muster dient (die erste nur negativ, 264E), sehen wir ja die Redekunst sich thatsächlich, entsprechend der nachher gestellten Forderung, zur Dialektik vertiefen und zuletzt sich über jeden begrenzten irdischen Zweck erheben zur reinen Höhe der Philosophie, die ihr Ziel allein im Ewigen sieht. Und da sie zugleich, wiewohl in mystisch visionärer Einkleidung, die Grundzüge der Psychologie und Dialektik selbst zum eigentlichen Thema hat, legt sie damit zum zweiten Teil, welcher Psychologie und Dialektik als die wissenschaftlichen Voraussetzungen der wahren Darstellungskunst erweisen soll, auch inhaltlich den Grund.

Das seltsame Thema der drei Reden aber: ob der schöne Knabe sich dem liebenden oder dem nüchternen Bewerber hingeben solle, erreicht schon hier ganz die tiefe Deutung, in die der zweite Teil ausklingt. Das auch schon in früheren Schriften (Protagoras, Charmides, Gorgias) anklingende Motiv der Philosophie als

Liebeskunst wird hier in aller Konsequenz durchgeführt: die Liebe des Schönen hienieden ist nur Wiedererinnerung an die überhimmlische Schau des ewigen Schönen, d. i. der Idee, Liebe nur die Befiederung der Seele, kraft deren sie sich vom Irdischen, Sinnlichen zum Ewigen, Göttlichen emporschwingt: »daher recht nur des Philosophen Geist beschwingt wird« (249C). Die höchste Liebesgemeinschaft ist die Gemeinschaft in solchem Enthusiasmus, solcher Vergottung der Seele durch die Wiederbesinnung auf das Ewige, also Liebe in ihrer höchsten Form nichts andres als die Gemeinschaft in der reinen, keinem irdischen Zwecke sich dienstbar machenden Philosophie. Auf Philosophie als Gemeinschaft, auf das Sichverständigen in der Unterredung als die allein echte Form des Philosophierens führt aber auch die Schlußerörterung. Sie ruht ganz auf dem Motiv der Gemeinschaft, der durch Fortzeugung sich verewigenden (277A, vgl. Gastm. 209C) Gemeinschaft in wahrheitsuchender Forschung. Auch das ewige Schöne als der tiefste Gegenstand der Liebe bezeichnet nichts andres als den Inhalt der Dialektik. Es bedeutet zuletzt das Ewige selbst, nicht bloß ein Beispiel des Ewigen, die Idee, nicht bloß eine Idee; die Idee aber nach einer bestimmten Seite, der der Form, der »Gestalt«, was ja auch die nächste, wiewohl nicht erschöpfende Bedeutung der »Idee« ist. Es bedeutet die Einheit des Mannigfaltigen, zuletzt der geistigen, nur abbildlich auch der sinnlichen Anschauung, so daß die Schönheit der sinnlichen Gestalt zum bloßen Gleichnis der ewigen Gestalt, der Idee als Form, herabgesetzt wird.

Auch noch hier bewährt sich der Unterschied und zugleich die Beziehung des Phaedrus zum Gorgias. Da war die Idee wesentlich dem Inhalt nach verstanden als das Gute: Gerechtigkeit, Besonnenheit, praktische Vernunft. Und diese stehen allerdings auch im Phaedrus obenan (247D, 250BD, 254B); aber das ewige Gute (Gerechtigkeit, Besonnenheit, praktische Vernunft) hat kein hell erkennbares irdisches Gleichnis, während das Schöne, d. h. nach unsrer Deutung das Formale der inneren Einstimmigkeit, sein sinnliches Gleichnis dem hellsten unsrer Sinne, dem Gesicht, darbietet in der schönen körperlichen Gestalt. Man kann über die Deutung dieser sonst nirgendwo bei Plato wiederkehrenden Unterscheidung im Zweifel sein. Zu einem klaren Verständnis würde man gelangen, wenn man voraussetzte, daß das Objekt der Vernunft, das Unbedingte, die unbedingte Einheit, als das letzte Ziel des reinen Denkens, freilich ganz unerreichbar über allem Sinnlichen liegt, aber die Methode der

Vereinheitlichung, der Beziehung des Mannigfaltigen auf eine Einheit, und damit der Fortschritt vom Bedingten zu immer radikaleren Bedingungen auch im Sinnlichen möglich ist, namentlich dem Triebe der ästhetischen Phantasie, der auch ein Trieb der Vereinheitlichung des Mannigfaltigen ist, von Haus aus zu Grunde liegt. Aber wenigstens muß man gestehen, daß dies hier im günstigsten Fall geahnt, nicht auch nur im Gleichnis bestimmt genug zum Ausdruck gekommen ist. Ja es scheint die Durchführung dieser Deutung auf ernste Hindernisse zu stoßen. Sonst nämlich sind gerade in dieser Darstellung des Phaedrus Idee und Erscheinung in schroffster Trennung einander entgegengesetzt, und so bleibt es eine unausgeglichene Schwierigkeit, wie das Schöne, obgleich als überhimmlische Idee »mit der Besonnenheit auf hehrem Sitze thronend«, doch im Sinnlichen ein deutliches Gegenbild haben soll. In jedem Fall aber bleibt bestehen, daß die Liebe als Metapher des philosophischen Triebes und zwar der Gemeinschaft in diesem Triebe in genauer logischer Beziehung gedacht ist zum Schönen der Gestalt als Metapher der Idee und zwar in der Bedeutung der Form. Und so bildet auf alle Weise die Philosophie, und zwar der Form, nicht dem Stoff nach, das Thema auch dieser Rede von der Liebe und dem Schönen, während dasselbe direkt, ohne Gleichnis, zum Ausdruck kommt im Begriff der Dialektik und ihres Objektes, der Idee, wie der Schlußteil ihn entwickelt. So ist die innere Einheit beider Teile vollkommen, und die Komposition des ganzen Gesprächs, dem ersten Anschein entgegen, äußerst geschlossen, in ihrer vollendeten »Einheit in der Mannigfaltigkeit« selbst ein Paradigma des Schönen.

Bezieht sich nun der Phaedrus, wie bewiesen, in seiner ganzen Anlage (überdies in einer Reihe von Einzelheiten, die man anderwärts zusammengestellt findet) auf den Gorgias zurück, so folgt daraus, daß er nach diesem, allerdings noch nicht, daß er unmittelbar nach ihm verfaßt ist. Das Erstere bestätigt sogleich eine Reihe von Umständen, die einzeln vorzuführen nach dem heutigen Stande der Frage kaum mehr nötig ist. Es genügt auch für den Leser der vorigen Kapitel allgemein zu sagen, daß der Phaedrus nach Inhalt und Form, und so auch hinsichtlich der sprachlichen und stilistischen Mittel über die ganze Reihe der bisher betrachteten Schriften unwidersprechlich weit hinausgeht; so daß es begreiflich ist, wenn manche neuere Forscher ihn selbst um Jahrzehnte vom Gorgias abrücken zu müssen geglaubt haben. Dagegen spricht nun aber eine Reihe andrer, nicht minder gewichtiger Gründe, welche,

wie ich glaube, nötigen, den Phaedrus dem Theaetet, dem Phaedo, dem Gastmahl, dem Staat, ja dem Enthydem und dem Kratylus voranzustellen.

Zweifellos enthält der Phaedrus eine Fülle philosophischer Lehren, die, wenn auch in mythisch-dichterischer Einkleidung, über das ganze Problemgebiet der bisherigen, der Sokratik nächststehenden Schriften hinausgehen. Nur weniges davon ist im Meno und Gorgias, und auch da nur in der mehr verhüllenden als enthüllenden Sprache der Mystik, vorangedeutet, das meiste kehrt erst in Schriften zweifellos jüngeren Datums als alle bisher von uns betrachteten wieder. Dies läßt nur eine von zwei Erklärungen zu: entweder ist der Phaedrus jünger auch als diese andern Schriften, in welchen den seinen ähnliche Lehren und zwar nicht in mythischer sondern lehrhafter Form, offen und ohne Geheimnis dargelegt sind; und sie werden, trotz der eigentümlichen Art der Einführung, die sie als hier erstmals enthüllte Mysterien erscheinen läßt, thatsächlich als schon bekannt vorausgesetzt; oder man hat unbefangen das anzunehmen, was diese Art der Einführung sagen zu wollen scheint: daß diese Lehren bis dahin nicht, oder eben auch nur in der Hülle des Mysteriums, vielleicht in minder durchsichtiger als hier, vorgetragen worden waren; in welchem Falle jene andern Schriften, namentlich sofern sie dieselben Gedanken in offener Darlegung, ohne dies überaus schwierige und leicht irreführende Metaphernspiel enthalten, dem Phaedrus zeitlich nachzusetzen wären. Bekanntlich hat sich Schleiermacher für das letztere entschieden; und wenn er dadurch freilich zu einer jedenfalls unhaltbaren chronologischen Ansetzung verleitet wurde, so dürfte doch die rein thatsächliche Beobachtung, die von dieser falschen Folgerung an sich völlig trennbar ist, einer genauen Prüfung immer noch standhalten. Er glaubte im Phaedrus ein »Programm« der platonischen Philosophie zu erkennen, in dem doppelten Sinne einer programmatischen Skizze seiner philosophischen Lehre, ihrem Inhalt nach, und einer programmatischen Erklärung seiner beabsichtigten Lehrweise, man darf etwas weitergehend sagen: seiner Schulführung. In beiden Hinsichten glaube ich, daß Schleiermacher im Recht bleibt, mehr sogar als er selbst deutlich gesehen oder ausgesprochen hat. Nur darin irrte er, daß er deshalb glaubte den Phaedrus ganz an den Anfang des platonischen Wirkens setzen zu müssen. Er bezeichnet gleichwohl einen Anfang, nämlich den Anfang des ganz eigenen, über die Sokratik selbständig hinausgehenden Wirkens und Forschens des Philosophen.

Darauf führt zunächst eine formale Erwägung. Der Phaedrus fordert Beweis und Wissenschaft so bestimmt wie nur irgend eine andre Schrift Platos. Aber er giebt von Beweis und Wissenschaft sehr wenig. Er erarbeitet die behaupteten Sätze nicht, sondern spricht sie als ihm feststehend nur einfach aus, deduciert sie allenfalls aus andern ihm feststehenden, sonst aber keineswegs allgemein geltenden, jedenfalls von ihm weiter gar nicht begründeten Vordersätzen; und er widerlegt nicht die entgegenstehenden Meinungen, sondern weist sie kurz und beinahe ungeduldig ab, einfach mit Berufung auf seine Sätze, als seien diese jeder Anfechtung entzogen. Das möchte noch hingehen, obwohl es auch dann nicht ohne Schwierigkeit wäre, wenn die Beweise der fraglichen Sätze in andern, vorausgegangenen Schriften vorgelegen hätten. Auch sahen wir, daß wenigstens die Beweisführung des Gorgias in einem Falle deutlich vorausgesetzt wird. Aber gerade hinsichtlich alles dessen, was über die sokratischen Lehren hinausgeht, der Ideenlehre vor allem und der mit dieser eng verknüpften, zugleich ins Kosmische hinübergreifenden Psychologie fehlt es an jeder geringsten Andeutung, daß es sich auch hier um anderwärts bereits Bewiesenes handelt, vielmehr wird jeder unbefangen den Eindruck erhalten, daß man es vielmehr mit solchem zu thun habe, was zum ersten Mal hier ausgesprochen wird.

Es ist doch etwas allzu Natürliches, ja kaum Vermeidliches, wenn ein Schriftsteller zu verschiedenen Malen dieselben Gegenstände abhandelt, daß er ein zweites und gar drittes, viertes Mal irgendwie an seine früheren Darlegungen erinnert. Sollte einer glauben, daß Plato durch die Dialogform daran verhindert gewesen sei, so wäre er auf die zahlreichen Stellen in platonischen Dialogen zu verweisen, die ganz offenkundig auf frühere Darlegungen hindeuten wollen. Dies geschieht z. B. hinsichtlich der Ideenlehre und der mit dieser eng zusammenhängenden Lehre von der Wiedererinnerung ganz direkt im Phaedo (72E, 100B), hinsichtlich der ersteren wiederum im Staat (507A). Im Phaedrus selbst finden sich solche Andeutungen, aber nur in Beziehung auf den Gorgias und vielleicht auf den Meno, dagegen sprechen sich die über die Sokratik hinausgehenden philosophischen Thesen, wie namentlich die dritte Rede sie in blendender Fülle auftreten läßt, durchaus als Enthüllungen bisher ungekannter ja unerhört neuer, mehr intuitiv geschauter als rational erarbeiteter Wahrheiten aus. Besonders die Grundlehre von den Ideen, die im Phaedo und Staat als bereits oft

behandelt ja abgedroschen bezeichnet wird, führt sich hier mit den merkwürdigen Worten ein (247C): »Den überhimmlischen Ort hat noch keiner der Dichter hienieden besungen noch wird ihn je einer besingen nach Würdigkeit; es verhält sich aber damit so — man muß doch einmal wagen, was wahr ist, zu sagen, zumal es jetzt eben um die Wahrheit zu thun ist.« So kann Plato nicht sprechen, wenn das, was auf diese feierliche Art angekündigt wird, dem Leser längst bekannt und vielmals offen und direkt von Plato schon behandelt war, wie es der Fall wäre, wenn der Kratylus, der Phaedo, das Gastmahl, nach den weitergehenden Thesen sogar die mittleren Bücher (V—VII) des Staats dem Phaedrus bereits vorausgegangen wären. Denn nicht etwa bloß die dichterische Einkleidung (wie man nach dem ersten Satz etwa noch deuten könnte), sondern ausdrücklich die hier ausgesprochene »Wahrheit« selbst wird (durch den zweiten Satz) als neu und unerhört bezeichnet. Wie sollte man das verstehen, wenn die ausführlichen Darstellungen der Ideenlehre im Phaedo, Gastmahl und Staat bereits vorausgegangen waren?

Allerdings ist man berechtigt nun umgekehrt von uns eine Erklärung dafür zu fordern, daß Plato seine Thesen so beweislos hinstellen durfte. Aber diese Erklärung liegt sehr nahe, der Dialog selbst giebt sie an die Hand. Durch die Fiktion der Eingebung, der enthusiastischen Vision hat sich Plato das Recht sichern wollen, für dies eine Mal »ohne Untersuchung und wissenschaftlichen Beweis« (wie es 277E geradezu heißt) seine Thesen nur eindringlich überredend vorzutragen. Und warum das? Weil es der Absicht gerade dieser Schrift entspricht, die von der Darstellung und Überlieferung, nicht vom Finden der Wahrheit handelt, aber freilich sie voraussetzen muß, um von ihrer Darstellung deutlich reden und ein »Paradigma« geben zu können. Auch die übertreibende Verurteilung aller schriftlichen Darstellung philosophischer Lehren hilft mit, ihn zu entschuldigen wegen der formalen Haltung gerade dieser Schrift, wegen der (nach 276B) wie zu festlichem Gepränge ausgestellten, nicht zum wahren Fortschritt der Wissenschaft dialektisch entwickelten Philosopheme. Die Schrift ist eine Epideixis, ein Schau- und Probestück auch in diesem inhaltlichen Sinne, d. h. sie ist wirklich, wie Schleiermacher es empfand, ein »Programm«, eine Ankündigung. Zu dieser Annahme paßt alles, paßt namentlich dieser ganz eigentümliche, von dem sonstigen Verfahren Platos völlig abweichende formale Charakter des Dialogs, dies bloße Hinstellen

philosophischer Thesen, ohne irgend etwas, das nach den strengen, von Plato stets und auch gerade hier gestellten Forderungen als zulängliche Begründung gelten könnte; ihre Vorführung zugleich als etwas unerhört Neues, geradezu als Offenbarung, als Vision. Man wird diesem Argument eine starke Beweiskraft schwerlich absprechen können.

Indessen enthebt uns das nicht der Verpflichtung, darzuthun, wie die Thesen selbst, die auf diese eigentümliche Art eingeführt werden, nach dem uns bisher bekannten Entwicklungsgange Platos in diesem Zeitpunkt möglich waren, und sich, so sicher der Phaedrus eine neue Wendung bezeichnet, doch so kontinuierlich an diese bisherige Entwicklung anschließen, wie überhaupt auch in den genialsten Denkern die Entwicklung der Gedanken kontinuierlich zu sein pflegt. Ließe sich das nicht beweisen, so würde jenes formale Argument allerdings nicht hinreichen, alle Zweifel über die zeitliche Stellung des Phaedrus zu lösen.

Dies führt uns zur direkten Erörterung und vollständigen Entwicklung des philosophischen Inhalts des Dialogs.

Der greifbarste Fortschritt des Phaedrus über die bisherigen Schriften, was den philosophischen Lehrgehalt betrifft, liegt, wie schon gesagt, darin, daß die formale Philosophie unter Absehung vom materialen d. h. in dieser Zeit fast ausschließlich ethischen Inhalt derselben, als eine eigene wissenschaftliche »Kunde«, unter dem Titel der »Dialektik«, bestimmt herausgehoben und als Grundlage der Philosophie überhaupt, oder in andrer Wendung als ihr höchster Gipfel, zum ersten Mal deutlich bezeichnet wird. Es ist die Entdeckung der Logik, als nicht bloß selbständiger, sondern zugleich schlechthin fundamentaler philosophischer Disziplin. Zwar war ja Platos Interesse von Anfang an auch auf die Form der Wissenschaft gerichtet, aber nirgends bisher war diese als eigenes Objekt einer im höchsten Sinne wissenschaftlichen Reflexion, als selbst eine Wissenschaft, und, da die Form, die Methode eben das ist, was die Wissenschaft zur Wissenschaft macht, als notwendig erste, grundlegende Wissenschaft ausgezeichnet worden, wie es hier geschieht. Es bedarf allgemein der Betonung, daß für Plato wie nur je für Descartes oder Kant der Gesichtspunkt der »Methode« der oberste Gesichtspunkt der Philosophie und Wissenschaft überhaupt ist. Nächst einer schwächeren Andeutung im Meno (74D) ist es aber der Phaedrus, der den Begriff und Namen der Methode zuerst anwendet (270DE, auch 263B; man beachte die Beziehung

der Methode zur »Kunde«, worunter im Phaedrus durchweg, wie im Gorgias, Wissenschaft verstanden wird, mit dem Gegensatz: Empirie, Routine, die dem »Gange des Blinden« verglichen wird).

Der weltgeschichtliche Name der Methode Platos aber ist »Dialektik«. Zwar hatten die allgemeinen Erfordernisse der sokratischen »Unterredung«, und das hieß für Plato: der wissenschaftlichen Erörterung, schon in den bisherigen Schriften fort und fort den Gegenstand eingehender Verhandlungen gebildet; auch war wenigstens das Adverb »dialektisch« ein einziges Mal im Meno (75D) schon gebraucht worden; es bezeichnete aber dort nichts mehr als die notwendige Rücksicht auf die freie Beistimmung des Mitunterredners, als ein immer schon von Sokrates betontes Erfordernis der auf Wahrheitsfindung gerichteten Wechselrede. Das war sachlich nicht neu, und auch terminologisch, nachdem von den Regeln des »Unterredens« immer schon die Rede war, kaum eine Neuerung zu nennen. Dagegen werden im Phaedrus erst die beiden Grundelemente des Verfahrens, Synthesis und Analysis nach heutiger Ausdrucksweise, wesentlich so festgelegt, wie sie Plato fortan unverändert festgehalten hat; und dann heißt es weiter: die, welche im Stande sind so zu verfahren, nenne ich — ob recht oder nicht, Gott weiß es — ich nenne sie aber, bis auf weiteres, Dialektiker; welche Benennung der Mitunterredner noch besonders gut heißen muß (266BC). Und so wird dann weiterhin (276E) die Dialektik, *διαλεκτικὴ τέχνη*, als nunmehr verstandener Begriff, in der vollen Prägnanz seiner platonischen Bedeutung eingeführt. Die so verstandene Dialektik ist die eigentümliche Schule des Philosophen, es ist die Philosophie selbst, der Form nach. Auf Vorbilder des Verfahrens deutet die erstere Stelle hin; es kann nur an den Eleaten Zeno gedacht werden, den Aristoteles als Urheber der Dialektik nennt, und der in der gleichen führenden Rolle bei Plato im Parmenides auftritt, aber schon im Phaedrus selbst (261D) als typischer Vertreter der schriftstellerischen Gattung der philosophischen Abhandlung mit derselben Schrift genannt wird, an die der Parmenides seine dialektischen Übungen anknüpft.

Es ist somit ein völlig sicherer Schluß (den auch längst Überweg und andre gezogen haben): da die Ausdrücke Dialektik, Dialektiker in ihrer bestimmten platonischen Bedeutung, als ein für allemal gültige Bezeichnungen des logischen Verfahrens der Synthesis und Analysis, hier so ersichtlich als neu eingeführt werden, so kann keine Schrift dem Phaedrus vorangegangen sein, welche

diese Ausdrücke in gleich bestimmter Bedeutung anwendet und als schon bekannt voraussetzt. Dies gilt aber erstlich vom Euthydem, der den Terminus »Dialektiker« in weitestgehender Bedeutung, fast schon im Sinne der Wissenschaftslehre des Staats, und zwar ohne ein Wort der Erklärung, offenbar als den Lesern ohne weiteres verständlich, gebraucht (290C); was, da der Euthydem übrigens nach Form und Inhalt unmöglich in eine späte Periode Platos gesetzt werden kann, für die chronologische Entscheidung in Hinsicht des Phaedrus von besonderem Gewicht ist. Dasselbe würde von einer Stelle des Kratylus (390C) an sich nicht ebenso zwingend gelten; da aber der Kratylus mit dem Euthydem zahlreiche Berührungen aufweist und ungefähr derselben Zeit wie dieser angehören muß, aber ihm nachfolgt, so wird, wer den Schluß für den Euthydem gelten läßt, kein Bedenken hegen ihn auch auf den Kratylus auszudehnen. Ein gleiches gilt drittens für das Gastmahl, dessen tiefste Motive sich erst erschließen, wenn man das Wort von der dämonischen διάλεκτος (202—203), welche, als mittleres zwischen Göttlichem und Menschlichem, das heißt nach der durchgehenden Metaphorik dieses Dialogs wie schon des Phaedrus: zwischen Idee und Erfahrung, zugleich die Vermittlung unter diesen beiden herstellt, und so bewirkt, daß das Ganze in sich selbst (zur Einheit) verknüpft ist, von der platonischen Dialektik versteht, deren Name und genauer Begriff also in diesem Wort als bekannt vorausgesetzt wird.[1] Immerhin ist das eine Frage der Interpretation; wenn einer es vorzieht, sich nichts besondres bei dem Worte zu denken, kann man ihn am Ende nicht zwingen. Daß aber, viertens, auch der Staat den Begriff der Dialektik nicht etwa erstmals einführt, sondern als längst festgestellt voraussetzt, wird sich sogleich erweisen.

Mit dem Begriff der Dialektik nämlich wird im Phaedrus, wie wir sahen, der der Philosophie fast eins. Nur wer des dialektischen Verfahrens mächtig ist, wird fortan gewürdigt Philosoph zu heißen (276ff., 278D). Damit ist dieser Terminus endgültig seiner bisherigen Unbestimmtheit enthoben. Diese Beschränkung des Ehrentitels des Philosophen auf den dialektisch Geschulten, auf den, dem die Bedeutung der Idee aufgegangen, mithin im Grunde auf

[1] Ich verdanke diese für mich überzeugende Deutung der feinen Schrift L. von Sybels, Platos Symposion ein Programm der Akademie. Marburg, Elwert, 1888.

Plato und wen er anerkennt, wird nun aber im Eingang des Mittelstücks des Staats (474—480) wiederholt und gegen schon erfolgte Angriffe verteidigt. Notwendig bezogen sich doch diese Angriffe auf eine frühere Äußerung Platos. Es liegt aber keine andre Äußerung vor, welche geradezu die Beherrschung des dialektischen Verfahrens (276E), des Verfahrens der Ideen (277B) zur Vorbedingung des Anspruchs auf den Titel des Philosophen macht, außer dem Phaedrus. Zwischen den Zeilen mag man dasselbe im Phaedo lesen, aber eine ausdrückliche Erklärung in diesem Sinne, die die Angriffe hätte herausfordern können, gegen welche jene umfängliche Darlegung im Staat sich wehrt, findet sich weder dort noch sonst irgendwo, sondern allein im Phaedrus. Übrigens wird man schon nach der Art, wie dieser prägnante Begriff des Philosophen im Phaedrus besonders eingeführt, im Phaedo dagegen von Anfang an als ganz geläufig vorausgesetzt wird, unbefangen schließen, daß von diesen beiden Schriften eher der Phaedrus die frühere sei. Und dies bestätigt sich durch die fernere Beobachtung, daß im Phaedrus die Kunde der λόγοι noch nach dem Vulgärsinn des Ausdrucks, wie im Gorgias, die Redekunst, im Phaedo dagegen (90B u. ff.) die Denk- oder Vernunftkunst, geradezu die Logik bedeutet; ein Gebrauch von λόγος, der selbst bei Plato nicht häufig und sonst nur in Schriften später Entstehung zu finden ist. Der Ausdruck vertritt hier völlig, was im Phaedrus Dialektik hieß, welcher Terminus sich dagegen im Phaedo nicht findet. Hier haben wir eher einen Hinausschritt über den Phaedrus als ein Zurückbleiben hinter ihm zu erkennen.

Was nun aber den Inhalt der Dialektik betrifft, so scheint der Phaedrus, abgesehen von der ausdrücklicheren Formulierung, über die bisher betrachteten Schriften fast nicht hinauszugehen. Er setzt nichts von allem dem voraus, was im Theaetet, Phaedo, Gastmahl und Staat, in unermeßlicher Erweiterung und Vertiefung der logischen Funde des Sokrates und der sokratisierenden Schriften Platos, errungen wird. Wohl aber läßt sich vielleicht verteidigen, daß einiges davon sich im Phaedrus von weitem vorbereitet oder noch in der Unklarheit der ersten Conception ankündigt.

Im Mittelpunkt steht durchaus der Begriff, die Definition. Schon die zweite Rede drückt diese alte sokratische Forderung gut zusammenfaßend aus (237C). In Hinsicht jedes Gegenstands ist ein Anfang, wenn man sich recht beraten will: zu wissen, was die Sache ist, über die man Rates pflegt (vgl. etwa Lach. 185B); gleich darauf:

das Wesen (*οὐσία*). Man muß in gegenseitiger Vereinbarung (*ὁμολογία*), durch die man allein mit einander, und entsprechend auch mit sich selbst, einig wird, den Begriff, die Definition (*ὅρον*) festsetzen davon, wie beschaffen (*οἷον*) die Sache ist, welche Kraft, Bedeutung oder Funktion (*δύναμις*) ihr zukommt, um in Hinsicht und Beziehung darauf die Untersuchung zu führen; wo jeder einzelne Ausdruck in den Erörterungen der bisherigen Dialoge genaue Parallelen findet. Dann 238D: »Was es also ist«, haben wir definiert (*ὃ τυγχάνει ὄν*, was es gerade ist, eine bei Plato beliebte, den Sinn nicht ändernde Umschreibung für *ὃ ἔστιν*, die auch schon im Meno vorkam); im Hinblick darauf wollen wir nun das weitere erörtern. Und 239C: Nachdem wir das als einen Hauptpunkt definiert haben, wollen wir zu einem andern Punkt übergehen. So wird 245B Wesen und Begriff (*οὐσία, λόγος*), dann, gleichbedeutend, die Natur (*φύσις*) der Seele festgesetzt. Und nach 249B unterscheidet es allgemein den Menschen vom Tier, »dem Begriff nach Ausgesagtes (*κατ᾽ εἶδος λεγόμενον*) zu verstehen, welches aus den vielen Einzelwahrnehmungen, durch deren gedankliche Zusammennehmung zur Einheit, hervorgeht«; eine Übersetzung, die freilich das Etymologiespiel nicht wiedergiebt, in welchem das Verstehen, *ξυνιέναι*, als »Zusammengehen« in die Einheit des Bewußtseins gedeutet wird.

Bis hierher ist, gegenüber der oftmaligen Hervorhebung der Zusammenfassung des Mannigfaltigen in der Einheit des Begriffs in den bisherigen Schriften, besonders im Meno, irgend etwas neues weder der Sache noch dem Ausdruck nach zu finden. Eben dies aber wird dann, ohne weitere Vermittlung, gleichgesetzt der Wiedererinnerung an das dereinst im übersinnlichen Reich geschaute wahrhafte Sein. Was auch in dieser überschwänglichen Bezeichnung noch Tieferes sich bergen mag — wir werden bald davon zu reden haben —, zunächst doch scheint dabei, jener schlichten Gleichsetzung zufolge, an gar nichts weiter gedacht werden zu sollen, als an das längst bekannte: die Definition. Auch erscheint in der nachher folgenden nüchternen Erklärung der hochfliegenden Metaphern der dritten Rede (265f.) nichts andres als dies. Da soll, während übrigens dieser ganze »mythische Hymnus« beinahe als bloßer Scherz preisgegeben wird (265C), von allem nur das stehen bleiben, was eben hier als die beiden wesentlich zusammengehörenden Bestandteile des dialektischen Verfahrens definiert wird: erstens, daß man »in eine Sicht (Idee) zusammenschaue das vielfältig Zerstreute, damit

man durch Definition klar mache, wovon allemal man unterrichten will; so wie wir soeben definiert haben, was der Eros ist« (ὃ ἔστιν, so, außer 238D, auch 262B: was ein jedes ist von dem was ist); darauf beruht das Einleuchtende und mit sich selbst Übereinstimmende der (vernünftigen) Rede; alles überaus ähnlich der ersten Stelle, 237C. Der andre Bestandteil des Verfahrens ist der Gegensatz des Vereinigens, die Scheidung, Zerlegung in die Arten, »nach der natürlichen Gliederung des Gegenstands«; wodurch der eine »gemeinsame« Begriff zunächst in zwei zerlegt wird, dann etwa jeder wieder in zwei, und so fort (wie es in der Zusammenfassung 277B heißt) »bis zum Unzerleglichen«. Vgl. 263B: Man muß das »methodisch auseinanderhalten« und einen »Charakter«, ein sicheres Unterscheidungsmerkmal jeder der beiden Arten zu erfassen suchen. Diese beiden Bestandteile des Verfahrens werden dann festgelegt in den Terminis Vereinigung (*συναγωγή*) und Auseinanderhaltung, Sonderung (*διαίρεσις*), und als ihr Gemeinsames hervorgehoben, was in der That beide unauflöslich zusammenhält: daß man fähig sei, was die Natur dazu hat, in Einheit und Vielheit aufzufassen. So dann auch in der Rekapitulation 273D: Man muß imstande sein, nach Begriffen (*εἴδη*) das was es ist auseinanderzuhalten und jedes Einzelne für sich in (gedanklicher) Einheit zu begreifen; gleichbedeutend 277B: ein jedes »an sich zu definieren« und, nachdem man es definiert, wiederum nach Arten zu zerlegen bis zum Unzerleglichen.

Dies alles war der Sache nach in den vorausgegangenen Schriften schon erreicht. Der Begriff als »Einheit des Mannigfaltigen« war stark hervorgehoben und instruktiv, aus dem Gesichtspunkt der »Methode«, erläutert im Meno, die Einteilung mit nicht minder bestimmtem logischen Bewußtsein gehandhabt im Gorgias. An den letzteren werden wir besonders erinnert, wenn fort und fort durch jene beiden zusammengehörigen Verfahrungsweisen das wissenschaftliche vom unwissenschaftlichen Vorgehen geschieden wird unter den dort so nachdrücklich eingeführten Terminis der *τέχνη* (wissenschaftlichen Kunde) und *ἐμπειρία* (rohen, unwissenschaftlichen Erfahrung) oder *ἄτεχνος τριβή* (kunstlosen, unwissenschaftlichen Routine), ein Gegensatz, dem nirgends außer in diesen beiden Schriften eine so maßgebliche Rolle zufällt. So zuerst 260E, wo die absichtliche Anknüpfung an den Gorgias schwerlich geleugnet werden kann; dann wiederum 270B, wonach Sache der »Kunde« besonders die Erkenntnis der Natur des Gegenstands (*φύσις*) oder des Wesens

seiner Natur (*οὐσία τῆς φύσεως* 270C), oder der Kraft (*δύναμις*) des Wirkens und des Leidens (vgl. 245C), oder des Grundes (*αἰτία*) ist (alles 270—271). Ein »Verfahren« ohne das gleicht dem Gange eines Blinden (270E). Auch die durchgehende Entgegensetzung von Wahrheit und Schein (260AC, 262A u. ff., 267A, 272Dff., 274C, 275A, vgl. 247D, 248B) erinnert, zumal in Verbindung mit der von Lehren und Überreden (277CE), auffallend an den Gorgias. Für *τέχνη*, Kunde, tritt dann auch, wie im Meno und übrigens schon im Protagoras, *ἐπιστήμη*, Wissenschaft ein, so 276ACE, mit besonderem Nachdruck aber 247C, wo als erstes Objekt der übersinnlichen Schau der Vernunft genannt wird: das Geschlecht der wahren Wissenschaft, welches nach 247D die Wissenschaft der reinen Begriffe ist und sich deckt mit dem »Felde der Wahrheit« im Unterschied von dem der Meinung oder des Scheins: die bekannte große Unterscheidung, die der Meno zuerst aufstellte.

Die Gleichsetzung aber der Begriffserkenntnis mit der Wiederbesinnung an die dereinstige Schau des Übersinnlichen weist ja nicht bloß durch dies Wort, Wiederbesinnung, sondern überdies durch den völligen Gleichlaut des Sätzchens: »Das aber ist die Wiederbesinnung« (249C) mit Meno 98A wie mit Fingern auf diesen Dialog. Dies Motiv beherrscht dann die ganze große Rede, es ist aber auch den nachfolgenden unbildlichen Erklärungen nicht fremd. In der angeblich ägyptischen Sage von der Erfindung der Schreibkunst heißt es (275A): sie fördert nicht das Erinnern, sondern eher das Vergessen, indem sie die Menschen gewöhnt, von außen mittels fremder Typen, statt von innen durch sich selbst erinnert zu werden. Die Schrift kann nur den schon Wissenden erinnern (275D, 276D, 278 in.); die »wahre« Rede ist die, die in des Lernenden Seele hineingeschrieben wird, fortan fähig sich selbst zu verteidigen (276AE). Das ist zugleich — wie im Meno — der wahre Begriff des Lehrens: das Erwecken der Erkenntnis im eigenen Bewußtsein des Lernenden. Schwerlich will die »Wiedererinnerung« in der großen Rede etwas andres sagen.

Ist aber hiermit nun die platonische Idee endlich erreicht? Oder stehen wir immer noch beim sokratischen Begriff?

Die Terminologie giebt keine ganz sichere Entscheidung. Die »eine Idee« an den beiden schon mitgeteilten Stellen (265D und 273D) sagt nicht mehr als das »eine Eidos« (265E) oder das »Eine« schlechtweg (249C, 266B). Durch *μία ἰδέα* wird auch sonst (so namentlich im Theaetet, 184D, 203CE, 204A, 205C—E)

schlechtweg die begriffliche Einheit bezeichnet. Das Wort »Idee« will sehr oft nur allgemein das bezeichnen, was wir mit der Ableitungssilbe -heit ausdrücken, also sagt »in eine Idee zusammenschauen«, »in einer Idee begreifen«, abgesehen von dem Vergleich des Sehens, nicht mehr als kurzweg: in einer Einheit oder in Einem. Es heißt: unter einem Gesichtspunkt des Denkens vereinigen. Das ist doch Sache des Begriffs. Außer diesen zwei Stellen aber wird das Wort Idee im Phaedrus in einer Unbestimmtheit gebraucht, die sehr auffallen müßte, wenn der Phaedrus nach dem Phaedo und Staat verfaßt sein sollte, wo das Wort zur Festigkeit eines Terminus entschieden durchgedrungen ist. So kann *ἰδέα* 237D, 238A nichts andres bedeuten als (psychische) Funktion, ganz wie *εἶδος* 253C; genauer etwa sind es Gestaltungen, Arten, nicht der Seele, sondern ihres Funktionierens. Ähnlich heißt 246A *ἰδέα* der Seele ihre Qualität oder Funktionsweise, hier ausdrücklich geschieden von ihrem Wesen, ihrem Begriff, ihrer Natur, was doch nach der später feststehenden Terminologie ihre »Idee« wäre (245E). Alle diese Stellen beziehen sich auf das, was sonst Gestaltungen, *εἴδη*, oder Teile, *μέρη*, nämlich Teilfunktionen der Seele genannt wird. Endlich 253B heißt *ἰδέα* etwa Eigenart, Besonderheit. An keiner dieser Stellen würde die Wiedergabe durch »Idee« den Sinn treffen.

Von sonstigen Bezeichnungen des Begriffs ist das »was es ist« (*τί ἐστιν, ὃ ἔστιν, ὅ τι ἐστὶν, ὃ τυγχάνει ὄν*) schon im Meno geläufig, die Ausdrücke Wesen (*οὐσία*), Begriff (*λόγος*), Natur (*φύσις*), Kraft oder Bedeutung (*δύναμις*) im Protagoras, Laches, Gorgias. Das »es selbst« (*αὐτὸ*) zum Substantivum abstractum gesetzt (250E vgl. 247D) kennt schon der Protagoras. Der Meno hat auch schon die besonders vom Theaetet an häufige Verbindung »an sich selbst« (*αὐτὸ καθ' αὑτό*, an sich selbst was es ist die Tugend, Men. 100B), die im Phaedrus nur in der einzigen Wendung »ein jedes an sich (oder für sich, hier *κατ' αὐτό*, nicht, wie sonst stets, reflexivisch *καθ' αὑτό*) definieren« (277B) vorkommt. Das »es selbst« bleibt dann übrigens auch oft weg; im Phaedrus überwiegend (247D, 250BD); was beweist, daß der Zusatz des Pronomens nur den Ton, nicht den Sinn ändert. Es handelt sich bei der Schönheit, Gerechtigkeit u. s. f., gleichviel ob das »es selbst« hinzutritt oder nicht, um den Sinn der Prädikation als schön, als gerecht, und um nichts mehr.

Neu dagegen tritt im Phaedrus die Bezeichnung auf: das »wahrhaft«, eigentlich: »seiender Weise«, *ὄντως* oder *τῷ ὄντι*, Gute, Schöne, Gerechte (260A), zusammenfassend: die wahrhaft seiende

Wesenheit, Erkenntnis, 247CD, das wahrhaft Seiende 249C. Aber wenigstens *ὄν, ὄντα,* das was ist, singularisch oder pluralisch, von Begriffsinhalten (nicht Existenzen) verstanden (so Phaedr. 247D, 248AB), begegnete auch schon, wenngleich spärlich, in früheren Dialogen, und so liegt auch hier die Neuerung zunächst nur in der Emphase des Ausdrucks, die, auch wenn sie sich zur dreifachen Tautologie des »seiender Weise seienden Seins« überstürzt, doch damit schließlich nichts mehr sagt, als mit dem einfachen »Sein« (*ὄν*) oder »was es ist« (*ὃ ἔστιν*) oder »Wesen« (*οὐσία*) zur Genüge ausgedrückt ist: das Sein der Prädikation.

Immerhin wird von diesem Sein doch etwas Neues behauptet, was jedenfalls auch diese doppelte und dreifache Betonung hervorzuheben bezweckt. Es soll der Begriff von allem Sinnlichen rein abgelöst, es soll die Denksetzung, rein nach dem darin gesetzten Inhalt, ohne jede fremdartige Beimischung, im Gedanken festgehalten werden. Es ist nämlich möglich von Begriffen zu reden, ohne daß man dabei diese strenge Absonderung vollzieht. Ich kann gegebene, sinnliche Gegenstände z. B. zählen, auch wohl, indem ich dieselbe Zählung wechselnd auf andre und andre Gegenstände anwende, mir dabei der Einerleiheit dieses meines Thuns, des Zählens, bewußt sein, ohne daß ich dahin komme mir klar zu machen, daß ich von gegebenen Gegenständen auch ganz abstrahieren und die Eins selbst, d. h. die einfache Setzung als Eins, die Einheit, und so die Zweiheit, Dreiheit und so fort, als bestimmte Vereinigung, Ineinssetzung von Einheitssetzungen, ins Auge fassen und daraus die Gesetze der Zahl vollkommen rein ableiten kann, bevor noch von irgend welcher Anwendung oder Anwendbarkeit auf gegebene Gegenstände die Rede ist. Dieser Unterschied war bisher von Plato, so nahe er bisweilen daran streifte, doch in ganzer Bestimmtheit und Deutlichkeit noch nicht aufgezeigt worden. Ohne Zweifel aber ist es genau dies, was ihm nun zur vollen Klarheit gekommen ist, und was er ausdrücken will mit der durch bloße Vernunft, durch ungemischte d. i. von aller Sinnlichkeit unberührte Erkenntnis erfaßlichen, farb- und gestaltlosen, unberührbaren, wahrhaft seienden Wesenheit (247C), mit der Erkenntnis, die am Werden nicht teilhat, nicht irgendwo ist, eine andre in einem andern von dem was wir jetzt seiend nennen, sondern als wahrhafte Erkenntnis nur in dem ist, d. h. ihr Objekt hat, was wahrhaft ist (247DE). Dies ist jetzt begriffen als das schlechthin Ursprüngliche der Erkenntnis, welche Ursprünglichkeit ausgedrückt wird durch die übersinnliche Schau,

deren nur die vom Körper ganz freie Seele an sich fähig war, die dagegen jetzt ihr nur abgeleitet, als schwacher Abglanz jener ursprünglichen Schau möglich ist: durch »Wiedererinnerung« an das, was dereinst unsre Seele erschaute, als sie hinausblickte über das, wovon wir jetzt sagen es sei, und emportauchte in das wahrhafte Sein (249C). Das sind die »unversehrten, einfachen, wandellosen, seligen Gesichte«, die wir dort »in reinem Glanze«, selber noch rein und unversehrt, nicht eingekerkert in diesen »Kerker«, den »Körper«, gleich der Schnecke im Gehäuse, geschaut haben (250BC). Wie viel oder wenig von dieser, zum Teil an den orphischen Vorstellungskreis sich anlehnenden Symbolik sonstwie ernst zu nehmen sein mag, der rein logische Sinn von dem allen kann, wenn man die nachfolgenden unbildlichen Erklärungen vor Augen hat, schlechterdings in nichts andrem gesucht werden als in der reinen Ablösung des im Denken und ursprünglich durchs Denken gesetzten Inhalts, z. B. Einheit, Identität, und dadurch Sein. Es wird dadurch der Begriff nicht bloß als Instrument der Bearbeitung anderweit, etwa durch Erfahrung gegebener Vorstellungen und darin gegebener Objekte, sondern als reine eigne Schöpfung des Denkens, und nur dadurch eignes Objekt einer eignen, vielmehr der einzigen reinen Art von Wissenschaft oder Erkenntnis bekräftigt.

Eben darin erkennen wir nun auch den Grund, weshalb hier zuerst, nicht früher, Dialektik als eigne Wissenschaft, nicht mehr bloß immanente Methode anderweitiger Wissenschaft, sei es Ethik oder Mathematik oder gar bloßer empirischer Kunde, ausgezeichnet wird; welche Wissenschaft nun notwendig als höchste, alle andern an Wahrheits-, an Wissenschaftswert überragend gedacht wird.

Das ist zugleich die tiefe Verwandtschaft der platonischen Ideenlehre, im nun erreichten Stadium, mit der Philosophie der Eleaten. Sie waren die eigentlichen Entdecker des reinen Begriffs und des reinen Operierens mit Begriffen. Und wenn Plato beides wiederentdeckt hat, so geschah es ohne Frage unter einer starken Einwirkung der eleatischen Lehre. Gekannt hat wohl Plato sie von seinen ersten philosophischen Studien an, die wir alles Recht haben in die Zeit seines Umgangs mit Sokrates, wenn nicht diesem schon voraus zu setzen. Eleatische Spuren dürfen wir erkennen im Protagoras, in der Betonung der unwandelbaren Beharrung der Wahrheit, deren Erkenntnis die Erscheinung mit ihrem beständigen Selbstwiderspruch um ihre Geltung bringt (Prot. 356DE); im Laches, Charmides und Meno, in der unterschiedslosen Beziehung der Er-

kenntnis auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges, und ihrer Zurückführung auf einen von der Zeit unabhängigen Grund im Bewußtsein. Aber in einem bestimmten Zeitpunkt muß diese Lehre ihn erst mit ganzer Gewalt gepackt haben; nämlich da, als er begriff, daß die reine Durchführung der von Sokrates überkommenen Methode der Begriffe auf das reine »Sein« der Eleaten führt, und als damit wohl erst die ganze Absicht dieser seltsamen Lehre, und andrerseits der letzte Sinn des sokratischen Suchens nach dem Begriff ihm deutlich wurde; wie denn in der That diese Lehre kaum von einem andern Punkte aus zu verstehen, jedenfalls von Plato stets, auch wo er sie bestreitet und einschränkt, von dieser Seite aus gesehen worden ist.

Und da kann es uns in unsrer ganzen Auffassung des Phaedrus und seiner Stellung zu den vorhergehenden wie nachfolgenden Schriften nur befestigen, wenn wir beobachten, daß thatsächlich nirgends bei Plato so tiefe Spuren einer starken positiven Einwirkung des Eleatismus sich erkennen lassen wie eben hier. Nirgends nähert sich Plato in solchem Grade der vollen, eleatischen Negierung des Werdens und damit der ganzen Sinnenwelt, wie hier in der Entgegensetzung des »wahrhaft Seienden« — dieser Ausdruck »das Seiende« ist ja vor allem eleatisch — gegen das was »wir« jetzt seiend »nennen«, wovon »wir« jetzt »sagen« es sei (247 E, 249 C). Hier ist selbst die Ausdrucksweise: die Unterscheidung des bloß von »uns« (Menschen) so genannten vom wahren Sein, und so die ganze, durchgehende Entgegensetzung der beiden Gebiete der Wahrheit und des Scheins, als des Jenseits und Diesseits, Droben und Hienieden, voller Anklänge an das Gedicht des Parmenides. Selbst die wundervolle Wagenfahrt in die Gefilde der Wahrheit kann der phantastischen Einleitung des parmenideischen Gedichts überbietend nachgedichtet sein (wie wohl schon jemand vermutet hat). Die Zusammenstellung der Prädikate »unversehrte, einfache, wandellose« Gesichte (250 C) scheint eine direkte Reminiscenz oder gewollte Hindeutung auf dasselbe Gedicht zu sein. Nimmt man dazu die ausdrückliche Nennung der Schrift des Zeno (261 D) und die sehr wahrscheinliche Anspielung auf denselben als Führer im Verfahren mit reinen Begriffen (266 B, s. o. S. 63), so wird man sagen müssen, daß in keinem zweiten Werk Platos sich der positive Einfluß des Eleatismus so mächtig beweist. Die aristotelische Charakteristik der Eleaten (de gen. et corr. I 8, 325 a 13), daß sie »über die sinnliche Wahrnehmung hinwegschritten und an ihr vorbeisahen, weil

man dem Vernunftgrund folgen müsse«, paßt haarscharf auf den Phaedrus, wo es ganz ähnlich heißt: »hinwegsehend über das, wovon wir jetzt sagen, es sei«. Schon der Theaetet dagegen kündigt, neben dem Ausdruck der höchsten Verehrung für Parmenides (183 A), doch zugleich die Kritik an, die dann später, im Parmenides und Sophisten, in sehr einschneidender Weise an den Eleaten geübt wird.

Es fordert aber dieser Punkt deswegen unsre schärfste Aufmerksamkeit, weil es eben der Punkt ist, von welchem der Anstoß, den Aristoteles und seit ihm alle Welt an der Ideenlehre nahm, verständlich wird: Platos Idee unterscheide sich vom sokratischen Begriff durch nichts als durch die Sonderung (χωρισμός) von den Sinnendingen. Zwar die Abstraktion sei berechtigt — wenigstens im Mathematischen, nicht ebenso im Physischen (Phys. B 2); Plato aber mache die reinen Formen zu selbständigen, und gar einzelnen — Dingen. Dies letztere ist nun sicher falsch; also beruht dies ganze Urteil auf einer falsch gestellten Alternative. Es ist jeder Zweifel darüber ausgeschlossen, daß Platos Ideen von Anfang an bis zuletzt, und wenn je, dann im Phaedrus, Methoden besagen und nicht Dinge; Denkeinheiten, reine Setzungen des Denkens und nicht äußere, wenn auch übersinnliche »Gegenstände«. Aber allerdings ist es richtig, daß Plato in seiner »Idee« eine Absonderung, Ablösung des Begriffs vom Sinnlichen vollzog, die dem Sokrates, wenn auch nicht der Sache nach fremd, doch jedenfalls nicht so in methodischer Schärfe bewußt war. Diese eben ist es, die in so ursprünglicher und freilich hyperbolischer Weise nirgends zum Ausdruck kommt wie im Phaedrus. Gewiß will Plato nicht bloß die Abstrahierbarkeit der Begriffe ausdrücken; dabei hätte er sogar Empirist bleiben können. Sondern das ist die Meinung: der reine Begriff ist das Ursprüngliche, der empirische das Abgeleitete. Das sagt die Terminologie des Urbilds und Abbilds, die, obgleich schon im »Musterbild« des Gorgias vorbereitet, doch in voller Entwicklung zum ersten Mal hier auftritt (Gleichnis, Bild und Abgebildetes, 250AB, das Gleichnamige 250E, die Nachahmung 251A; vgl. 253B). Bekanntlich hat an diese Terminologie ganz besonders die Aristotelische Kritik sich geheftet, und hat Plato selbst nicht unterlassen, auf ihre Gefahren (im Parmenides) aufmerksam zu machen; nach welcher Verwahrung übrigens er sie (im Timaeus) wiederum zu verwenden kein Bedenken trug. Gewiß konnte diese Terminologie irreleiten, mußte geradezu den irreleiten, dem für die Metaphernsprache Platos nun einmal das Organ abging; der zwar historisch wohl

weiß, daß Plato von Metaphern Gebrauch machte, aber darum doch nie sich zu der Untersuchung Zeit läßt, was wohl den Metaphern als ernste Meinung zu Grunde liege; sondern entweder unbesehen alles für bare Münze nimmt, oder in der Flucht zur Metapher wenigstens nur das Eingeständnis sieht, daß man wissenschaftlich, »mit dem Ernst des Beweisens«, über die Sache nichts zu sagen wisse; wie es Aristoteles stets, auch in den Fällen sich erlaubt, wo Plato die ganz nüchterne Erklärung der gebrauchten Metaphern zu geben nicht unterlassen hat.

Darüber wird noch mit Aristoteles abzurechnen sein. Aber das allerdings darf nicht verdunkelt werden, daß sich Plato dem gefährlichen Spielen mit Metaphern zum wenigsten hier im Phaedrus allzu sorglos überlassen hat. Er gesteht es ja ein, daß diesmal der dichterische Trieb ihn fortgerissen habe; und es soll dann das Ganze nachher nur ein Scherz gewesen sein (265BC). Aber die auch hier nicht fehlende nüchterne Erklärung fällt doch allzu mager aus; sie läßt gerade das Auffallendste und Bedeutungsvollste unaufgehellt; und so können sich an diese enthusiastischen Redewendungen immer wieder die Mißverständnisse anklammern.

Schwerlich läßt sich behaupten, daß nur die Laune oder das unverantwortliche Genie der Darstellung daran schuld sei. Sondern der formale Mangel einer deutlichen Abgrenzung dessen, was als philosophische Lehre und was bloß als dichterisches Spiel gelten soll, ja auch der nicht reinen und klaren Durchführung der Gleichnissprache selbst in dieser Rede, ist selbst erst die Folge einer gewissen Unabgeklärtheit der Gedanken, die in so ungewöhnlicher Art hier zur Darstellung kommen. Und hier nun zeigt sich für das ganze Schicksal des Verständnisses der Ideenlehre die Entscheidung wichtig: ob man sich den Phaedrus im Anfang oder vielmehr auf der Höhe der Entwicklung dieser Lehre geschrieben zu denken habe. Oftmals erneute Prüfung hat mich zu der Überzeugung gebracht und bei ihr festgehalten, daß, auch innerlich, nur das Erstere annehmbar ist. Nicht nur die nahen Berührungen mit dem Meno und Gorgias sind hier beweisend, sondern ungleich durchschlagender beweist es die genaue Vergleichung des Phaedrus mit den Schriften, die man nicht anders als im Centrum der platonischen Entwicklung stehend sich denken kann, nämlich den in andrer Beziehung oben schon genannten: Theaetet, Phaedo, Gastmahl und Staat. Zum Zweck dieser Vergleichung muß allerdings hier einiges vorausgenommen werden, was seine volle Rechtfertigung erst in den

nächsten drei Kapiteln finden kann. Die Reihenfolge der vier Schriften unter sich wolle man hier nur als durch sachliche Gesichtspunkte bestimmt ansehen. Daß sie die chronologisch richtige ist, hoffe ich zu beweisen, es ist aber für die jetzige Entscheidung von geringerem Belang.

Die großen, neuen Leistungen der genannten vier Dialoge sind in Kürze diese: erstens die Zurückleitung aller möglichen Begriffe auf eine begrenzte Zahl von Grundbegriffen, Kategorien. Diese wird zuerst angebahnt im Theaetet, um später im Parmenides und im Sophisten weiter durchgeführt zu werden. Zweitens die Zurückführung aller gültigen Sätze der Wissenschaft auf letztbegründende Sätze: Grundsätze oder Prinzipien; für diese ist der klassische Ort der letzte Teil des Phaedo. Endlich drittens die Begründung aller besonderen Wissenschaften in einem Systemzusammenhang, in welchem sie in bestimmter Ordnung, nach ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und Verwandtschaft, sich zuletzt zurückführen auf eine gemeinsame Grundwissenschaft, die Wissenschaft von der Methode, Dialektik. Diese höchste Ansicht ist es, die zuerst das Gastmahl in einfachen, klaren Grundlinien entwirft, dann der Staat ausführlich entwickelt.

Offenbar gehören diese drei Dinge zwingend zusammen, sie fordern sich gegenseitig. In ihrem Verein aber bedeuten sie den mächtigsten Fortschritt, die unvergänglichste Leistung der platonischen Dialektik. Es sind darin zum ersten Mal die Fundamente der Wissenschaft in formaler Hinsicht gelegt. Das will etwas ganz andres besagen als die bloße Betonung des Begriffs als des allgemeinen Werkzeugs der Erkenntnis. Nun wird gewiß die Entdeckung des rein im Denken gesetzten Seins, deren erste deutlichere Spur wir im Phaedrus finden, der Ausgangspunkt auch für diese ferneren Errungenschaften gewesen sein. Auch mag in dem beglückten Augenblick, als diese Entdeckung ihm aufging, damit zugleich schon eine erste Ahnung jener viel weiter gehenden Aufgaben in Plato geweckt worden sein. Auch noch den Ausdruck solcher Vorahnung mag eine feinere Empfindung zwischen den Zeilen des Phaedrus herausspüren. Daß aber in klarer Erkenntnis alle jene Schritte oder nur ein einziger von ihnen dem Schreiber des Phaedrus bereits vor dem geistigen Auge gestanden hätte, davon bekenne ich auch bei dem weitesten Entgegenkommen irgendwie probehaltige Beweise nicht finden zu können; vielmehr will sich, sobald man den Maßstab der voll entwickelten Dialektik der genannten vier

Schriften an den Phaedrus anlegt, überall nur ein ahnungsreiches aber noch durchaus unsicheres Tasten und Versuchen erkennen lassen, statt daß jene Dialoge auf geradem Wege sichern Schritts auf ihr Ziel losgehen und es in unzweideutig klaren Schlußformulierungen erreichen. Es geht nicht an, dafür nur die eigentümliche Darstellungsart dieses Dialogs verantwortlich zu machen. Vielmehr umgekehrt wird diese Art der Darstellung erst ganz verständlich aus der Voraussetzung, daß die Gedanken selbst, welche den Inhalt der Darstellung bilden, vom Autor noch nicht in voller Klarheit geschaut und logisch beherrscht sind; daß er selbst von dem neuen Glanze noch wie geblendet ist und nur mühsam einiges Wenige von dem wie in plötzlich aufgehendem und ebenso plötzlich wieder verlöschendem Licht Geschauten noch zu erhaschen und zu deutlicher Wiedergabe zu bringen vermag. Es gehört, fürchte ich, eine gewisse Hyperästhesie der Interpretation dazu, etwas mehr von den genannten dialektischen Einsichten als solche unsicheren Vorahnungen im Phaedrus zu sehen. Im einzelnen ist die Dunkelheit, ja zum Teil Verworrenheit der ersten Conception, wie ich meine, gar nicht zu verkennen.

1. Im Theaetet (185ff.) wird, wiewohl ohne strenge, systematische Geschlossenheit, eine Reihe durchgehender, auf alles gemeinsam sich erstreckender, also Grundbegriffe ausgezeichnet: Sein und Nichtsein; Identität, Verschiedenheit, Gegensatz; qualitative Gleichheit und Ungleichheit; quantitative Einheit, Zahl, nebst Gerade und Ungerade und allem was sich daran anschließt, also dem Mathematischen überhaupt; weiter werden genannt: Schön und Gut mit ihren Gegenteilen; also neben den Grundbegriffen der theoretischen die der praktischen Erkenntnis, welche beiden Gebiete dann in den Terminis Sein und Wert (*οὐσία* und *ὠφελία*) deutlich bezeichnet werden (186C).

Es ist nicht denkbar, daß dem Schreiber des Phaedrus diese Begriffe selbst nicht schon geläufig gewesen wären. Mußte doch in jeder Erörterung der Begriffe als solcher von Einheit, Identität, Sein, Nichtsein u. s. w., eben weil sie Grundbegriffe sind, irgendwie geredet werden. Und, wenn sonst nichts, so beweist wenigstens die Nennung der drei Themata der Schrift des Zeno (Phaedr. 261D, vgl. Parm. 127E, 129D), daß die Aufmerksamkeit Platos auf solche reinen Grundbegriffe schon jetzt gerichtet ist. Aber ausgezeichnet als Grundbegriffe, als die schlechthin ersten und allgemeinen, sind sie im Phaedrus entschieden nicht. Es ist überhaupt die Aufgabe,

solche festzustellen, nicht irgendwie deutlich bezeichnet. Gefordert wird allgemein Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit im Begriff. Aber, während bei der Einteilung vorgeschrieben wird, sie fortzusetzen bis zum nicht weiter Einteilbaren, wird nicht auch hinsichtlich der Verknüpfung die entsprechende Forderung gestellt, sie zurückzuverfolgen bis zu den letzten schlechthin einfachen Verknüpfungsweisen, die nicht selbst wiederum als Verknüpfungen noch einfacherer verstanden werden können; was, wie später im Sophisten, auf die klarste Fassung der Aufgabe, die Urbegriffe zu bestimmen, und jedenfalls auch auf die ersten dieser Begriffe selbst geführt haben würde.

Namentlich aber, wenn man prüft, welche Begriffe als Beispiele reiner Denksetzungen im Phaedrus genannt werden, so ergiebt sich das Auffallende, daß die Stammbegriffe der theoretischen Erkenntnis, die im Theaetet und auch im Phaedo weit voranstehen, im Sophisten sogar ausschließlich berücksichtigt sind, im Phaedrus dagegen überhaupt nicht unter den Ideen auftreten, sondern nur (erstens) die Allgemeinbegriffe, reine Erkenntnis und reines Sein überhaupt, dann (zweitens) die sittlichen Begriffe, in der nüchternen Darlegung des zweiten Teils vertreten durch die altbekannte, vom Krito an stereotyp wiederkehrende Trias des »Gerechten, Guten, Schönen« (260A, 276C u. ö.), in der sich freier ergehenden Darstellung der dritten Rede vollends in Gestalt der sokratischen Tugendbegriffe: Gerechtigkeit, Besonnenheit (247D, 250B, 254B), praktische Vernunft oder Besinnung (φρόνησις 250D); von welchen (drittens) die Schönheit in der früher erörterten Weise, als dem Sinnlichen gleichsam eine Stufe näherstehend, unterschieden wird (250BD; 254B mit der Besonnenheit, dem hier einzigen Vertreter des sittlichen Gebiets, eng verbunden). Wollte man selbst, in gewagtestem Entgegenkommen, gelten lassen, daß unter der wahrhaften Erkenntnis, die zum Inhalt hat das »was es ist, das Sein«, nicht die begriffliche Erkenntnis und als ihr Objekt das begriffliche Sein überhaupt, sondern speciell die theoretische Erkenntnis und die durch sie gesetzte Seinsart zu verstehen sei, welchen dann etwa koordiniert gedacht wären die Gebiete des Sittlichen und des Schönen, so bliebe immer noch auffallend, daß in den Festsetzungen über die Aufgabe der Dialektik, die für die Deutung der dritten Rede doch die einzig feste Grundlage bieten, jede Spur einer solchen Unterscheidung verschwindet und eigentlich nur von den sittlichen Begriffen (und demnächst den psychologischen, wovon hernach) die Rede ist; auf-

fallend ferner, daß das ganze Gebiet der mathematischen Grundbegriffe, welches sonst in allen etwas eingehenderen Darstellungen der Dialektik eine geradezu führende Rolle spielt, im Phaedrus nirgends auch noch so schwach angedeutet wird. Die Mathematik wird wohl trotzdem irgendwie im Hintergrund stehen; aber daß sie so tief in den Hintergrund zurücktreten kann in einem ganzen Dialog, der einen Hauptplatz unter den Darstellungen der dialektischen Methode einnimmt, scheint mir stark beweisend für eine noch wenig scharfe Erfassung dieser Methode.

2. Im Phaedo (100ff.) werden Grundsätze gefordert. In jeder wissenschaftlichen Gedankenentwicklung ist zunächst der relative Grundsatz (Obersatz zur Deduktion, ὑπόθεσις) festzustellen, aus dem das Ergebnis herzuleiten. Es ist demnächst einerseits zu prüfen, ob dieser sich in den Ableitungen durchweg bewährt; andrerseits »aufwärts« zu höheren und höheren Obersätzen zurückzugehen, bis man zu einem »zulänglichen« d. h. keinen weiter voraussetzenden, einem wahrhaft »ersten« Satz (107B) oder Prinzip (ἀρχή, 101E) gelangt. Im letzten Grunde deckt sich Grundsatz und Grundbegriff, denn Plato ist sich so klar darüber wie Kant, daß Begriffe überhaupt »Prädikate möglicher Urteile« sind. Eben der Sinn der reinen Begriffe (des ὃ ἔστιν) und ihre Funktion in der Erkenntnis wird erklärt durch das Verfahren der Begründung in Obersätzen bis zu letzten Obersätzen zurück; die Deduktion begründet die Definition. Also sagt die Begründung aller Urteile in Grundurteilen die Begründung aller Begriffe in Grundbegriffen, d. h. aller gültigen Prädikationen (in Urteilen) in Grundprädikationen. Der »hinlänglich«, nämlich hinlänglich radikal begründete Sinn der Prädikation als gut, schön u. s. w., das und nichts andres ist die »Idee« des Guten, des Schönen, und die richtige Subsumtion unter die zulängliche Definition des Prädikats, das ist die »Teilhabe« (μέθεξις) an der Idee, welche die allein befriedigende Antwort giebt auf jede Frage, warum etwas ist, was es ist, oder wird, was es wird. Zwischen den Grundsätzen des Phaedo und den Grundbegriffen des Theaetet besteht denn auch material die vollste Übereinstimmung. So ziemlich alles, was in der Form des Begriffs im Theaetet genannt wurde, kehrt in der Form des Grundsatzes im Phaedo wieder. Es fehlen weder die rein logischen noch die mathematischen noch die ethischen Elementarbegriffe, von den ersteren beiden aber wird auch schon der Übergang vorbereitet zu dem bis dahin und überhaupt am wenigsten von Plato bearbeiteten Gebiet der Physik.

Im Phaedrus fehlt jede deutliche Spur, daß diese weittragenden, über den wissenschaftlichen Wert der Ideenlehre geradezu entscheidenden Erwägungen des Phaedo dem Autor schon bekannt waren. Man möchte behaupten, es sei das angesichts des vorliegenden Inhalts des Dialogs eine bare Unmöglichkeit. Wie hätte namentlich in der sonst so genauen und deutlichen Beschreibung der Aufgabe der Dialektik so jede Spur davon verschwinden können? Der Begriff ist gewiß auch hier Prädikat des Urteils. Aber, wie die reinen Grundbegriffe, der systematische Zusammenhang aller reinen Setzungen in gewissen fundamentalen Setzungen, auf die alle andern sich zurückleiten müssen, so sind vollends die reinen Grundurteile, in denen ebenso alle rein deducierbaren Urteile zusammenhängen und ihren gemeinsamen letzten Einigungspunkt suchen und finden müssen, in keiner noch so fernen Andeutung bei der Erklärung der Aufgabe der Dialektik zur Auszeichnung gelangt.

Zwar das Verfahren des deduktiven Beweises überhaupt ist schon im Meno und Gorgias geläufig, wo auch der Terminus »Hypothesis« im schlichten Sinne des Obersatzes der Deduktion, nicht fehlt. Und so wäre es ein Wunder, wenn der Phaedrus gar überhaupt das Beweisverfahren nicht kennen sollte. Aber, daß er es kennt und anwendet, nämlich in dem Beweise der Unsterblichkeit der Seele (245C u. ff.) und dabei auch der Termini »Prinzip« (ἀρχή) und »Beweis« (ἀπόδειξις) sich bedient, bekundet nicht, daß das Verfahren der Hypothesen im Sinne des Phaedo und die tiefe und reine Aufklärung der »Idee« durch dies Verfahren dem Autor des Phaedrus schon vorschwebe, geschweige deutlich erkannt wäre. Mag man den dialektischen Wert des dort gegebenen Beweises sonst noch so hoch einschätzen, in Wahrheit baut er sich aus wohlbekannten Motiven der vorsokratischen Naturphilosophie (des Anaximander und Alkmäon) auf und stützt sich an dem entscheidenden Punkte einfach auf die traditionelle Seelenvorstellung der Alten. Nämlich, nachdem deduktiv die notwendige Beharrung eines ersten bewegenden Prinzips überhaupt bewiesen ist, wird ohne jede weitere begriffliche Vermittlung die Definition gewagt: ein Körper, der den Quell der Bewegung in sich hat, ist beseelt, also Seele das sich selbst, mithin ursprünglich Bewegende, mithin an sich beharrlich. Der Ausdruck »Prinzip« wird dabei nicht im strengen Sinne eines »ersten« fundamentalen Satzes verstanden. Es heißt »Der Anfang (ἀρχή) des Beweises ist dieser: Alle Seele ist unsterblich« (das ist nur die These), »denn das immer Bewegte ist unsterblich«. Das ist auch nicht

etwa der letzte Grundsatz, aus dem abgeleitet wird; sondern erst durch das fernere Mittelglied: »Was in sich selbst den Quell der Bewegung hat, selbst Quell und Anfang der Bewegung ist, ist immer bewegt«, wird auf den wirklich letzten Obersatz der Deduktion hingeführt: »Ein Anfang der Bewegung muß sein, weil sonst die Bewegung selbst nicht wäre«. Also heißt »Anfang« des Beweises hier nicht der letzte Obersatz, aus dem deduciert wird, sondern ein erst noch zu beweisender Satz, der dann erst weiter auf seine Vordersätze zurückgeführt wird. Es ist also mit diesem Ausdruck mehr der didaktische als der logische Ausgangspunkt bezeichnet; wie übrigens noch an einer zweiten Stelle (237C). Würde aber auch dieses einzige Beispiel einer eigentlichen Beweisführung im Phaedrus eine größere dialektische Reinheit zeigen, immer bliebe auffallend, daß nicht die Apodeixis allgemein, als nicht ein sondern das Hauptstück der Methode, hervorgehoben, sondern in der Aufzählung der Grundelemente des dialektischen Verfahrens nur von Definition und Einteilung geredet wird, die Deduktion nicht auch nur genannt, geschweige die Funktion der reinen Begriffe überhaupt durch sie erklärt, auf sie zurückgeführt wird, wie im Phaedo. Daher kann man schwerlich einen andern Schluß ziehen, als daß jene entscheidenden Festsetzungen des Phaedo noch nicht errungen waren, als der Phaedrus geschrieben wurde.

3. Vollends eine Systematik der Wissenschaften, wie sie im Gastmahl und Staat aufgestellt wird, vermag ich im Phaedrus nicht zu erkennen. Zwar entspricht der »überhimmlische Raum« (247C) sehr nahe dem »intelligibeln Raum« im Staat (508C, 517B und besonders 509D), wo der Himmelsraum (*οὐρανός*) als das Sichtbare (*ὁρατόν*) etymologisch gedeutet wird, so daß dem sichtbaren Reich oder der Welt das intelligible als Überwelt, also dem Sinne nach auch hier als »überhimmlischer Raum« gegenübersteht. Diesen wird man also auch im Phaedrus auf die Dialektik oder reine Begriffswissenschaft als höchstes Wissenschaftsgebiet unbedenklich deuten dürfen. Und so fehlt es wenigstens nicht an der Krönung des Baues der Wissenschaften (Rep. 534E). Das haben wir ja von Anfang an als das wesentlich Neue im Phaedrus anerkannt. Aber die entscheidende Leistung der wissenschaftlichen Architektonik des Gastmahls und Staats liegt nicht so sehr in dieser Krönung, als vielmehr in dem induktiven Aufstieg, in dem kontinuierlichen Fortschritt vom Sinnlichsten bis hinauf zum Transscendentalen. Genau das ist es, was wir im Phaedrus ganz ver-

missen. Das Interesse an der Gipfelung der Erkenntnis in der reinen Begriffslehre hat hier das an der systematischen Gliederung des ganzen Baus und besonders an dessen unteren Stockwerken und dem soliden Erdgrund, der Erfahrung, ganz und gar verdrängt. Es wird, mit andern Worten, das sinnliche und das übersinnliche Gebiet geschieden, aber es erscheinen beide nun auch ganz auseinandergerissen; es fehlt vor allem die Vermittlung zwischen beiden durch die mathematische Methode.

Es fehlt aber auch, wovon schon die Rede war, die deutliche Bezeichnung des letzten Zielpunkts. Die Aufgabe der Dialektik ist doch nicht schon genügend bezeichnet durch die allgemeine, bereits sokratische, Hervorhebung des Begriffs überhaupt und, was daraus leicht zu entwickeln war, der beiden Grundverfahren der Vereinigung und Sonderung; sondern man erwartet noch eine inhaltvollere Bezeichnung des letzten Objekts der Grundwissenschaft. Als solches wird im Gastmahl das Schöne, im Staat das Gute genannt. Inwiefern dieser Doppelausdruck begründet ist, wurde oben (S. 57) schon angedeutet: das Schöne bezeichnet mehr die Methode der Vereinheitlichung als solche, das Gute mehr die letzte absolute Einheit selbst; jenes mehr den Weg, dieses mehr das Ziel. Aber das unendlich ferne Ziel ist doch zuletzt nur ein andrer Ausdruck für die Wegrichtung, insofern fällt beides der Sache nach wieder zusammen.

Ob das Verhältnis des Guten und Schönen im Phaedrus etwa dem entsprechend gedacht sei, wurde nicht deutlich. Das Schöne erscheint allenfalls koordiniert den unter verschiedenen Benennungen — gerade nicht unter der einen zusammenfassenden Bezeichnung des Guten — auftretenden Begriffen des Sittlichen. Nach 250D möchte als alleiniger Vertreter des Sittlichen und somit als höchster Begriff überhaupt der der φρόνησις (praktischen Besinnung) zu verstehen sein. Das würde sehr gut zu der ersten Schriftenreihe, aber umso schlechter zum Staat stimmen, wo die Erklärung des Guten durch die praktische Besinnung als ganz unzulänglich zurückgewiesen wird, weil man weiter fragen müßte: welche Besinnung? und dann notwendig (vgl. Charm. 174B u. ff.) zu antworten wäre: die auf das Gute, womit man sich aber nur im Kreise drehen würde (Staat, 505B ff.). Oder wollte man (nach 247D und 249C) reine Erkenntnis und reines Sein als höchste Begriffe verstehen, so möchte zwar über den Einwand, daß das zwei letzte Begriffe wären statt eines, der Hinweis auf ihre notwendige Korrelation

noch hinweghelfen; aber darüber hülfe nichts hinweg, daß das höchste Wissensobjekt schon nach dem Gastmahl auch nicht ein wissenschaftlicher Satz oder eine Erkenntnis, vollends nach dem Staat über Sein und Erkenntnis hinaus, fundamentaler als beide, und gerade in dieser höchsten Steigerung — das Gute sein soll. Ein reiner Einklang zwischen dem Phaedrus einerseits, dem Gastmahl und Staat andrerseits ist also auf keine Weise herzustellen. Zwischen beiden findet der Phaedrus keine Stelle, da sie dagegen unter sich sehr einig sind. Daß aber der Phaedrus gar über beide hinaus einen Fortschritt zu größerer Klarheit bedeute, wird schon angesichts des eben dargelegten Sachverhalts nicht leicht einer behaupten wollen, und es findet auch sonst keine Bestätigung. Also bleibt nur übrig, daß er beiden vorausliegt und das dort klar und einhellig Entwickelte erst in unsicherer Vorahnung, daher ohne die bestimmten Scheidelinien der Begriffe, die dort erreicht sind, vorträgt.

Oder will man etwa sagen, Plato sei im Phaedrus von der Überschwänglichkeit der Erhebung des letzten Wissensobjekts über Sein und Erkenntnis wieder zurückgekommen, indem er sich auf die in der That von keiner Philosophie ungestraft zu überschreitende letzte Grundrelation von Sein und Erkennen wieder zurückbesonnen habe? Aber der Sinn jener viel getadelten Überschwänglichkeit ist kein andrer als der reine Idealismus Platos; die unbedingte Souveränität des Gesetzes der Methode. Auch nicht ein Logos (*τὶς λόγος*, Gastm. 211 A) ist die letzte Instanz der Erkenntnis, wohl aber der Logos »selbst« (*αὐτὸς ὁ λόγος*, Staat 511 B), das Grundgesetz des Logischen, welches alle besonderen Denksetzungen (*λόγοι*) und in diesen alles besondre Sein erst begründet. Möchte das im Phaedrus vorschweben, so stände er ja damit auf dem Boden des reinen platonischen Idealismus. Aber nicht nur reicht die hyperbolische Schilderung des überhimmlischen Raumes, der nicht wie im Staat eine nüchterne und erschöpfende wissenschaftliche Erklärung im eben angegebenen Sinne etwa nachfolgt, nicht hin, diese Deutung genügend sicherzustellen, sondern sehr bestimmt spricht schließlich dagegen die durchgängige Verquickung der Dialektik mit der Psychologie in der dritten Rede, die hingegen im Staat, eben durch den Rückgang selbst von der Erkenntnis oder Wissenschaft auf das letzte Gesetz des Logischen glücklich und, man darf sagen, endgültig überwunden ist.

Dies verdient denn noch als letzter Fragepunkt eine genaue Erörterung: das Verhältnis der Dialektik zur Psychologie im

Phaedrus. Ein klares Verständnis wird hier von Anfang an dadurch erschwert, daß die Psychologie im Phaedrus einerseits von der Physik abhängen, andrerseits die Dialektik sogar beherrschen zu sollen scheint.

Die ausdrückliche Anerkennung einer Wissenschaft von der »Natur des Alls«, auf die der Gorgias schon einen ersten Ausblick eröffnete, ist an sich gewiß, gegenüber der sokratischen Einengung der Philosophie auf Ethik und allenfalls Dialektik, welche die ersten Schriften Platos noch nicht überwanden, ein sehr bemerkenswerter Fortschritt. Freilich eine dialektische Begründung für dies neue Wissenschaftsgebiet, über das ganz Allgemeine hinaus, daß es auf Gesetzeserkenntnis dabei ankomme, würde man im Phaedrus vergeblich suchen. Eine methodische Verknüpfung der Naturforschung mit der reinen Begriffsforschung, etwa durch Ableitung der zwei Arten des Seins, des Veränderlichen und des Beharrlichen, aus zwei Grundarten des Urteilens, wie wir sie im Phaedo kennen lernen werden, ist im Phaedrus nicht auch nur von fern angedeutet. Es fehlt dazu noch die allererste Voraussetzung jener tiefen Ergründung der Funktion des Begriffs im Urteil überhaupt, welche im Phaedo fast unmittelbar dies große Resultat herbeiführt und damit endgültig die im Phaedrus (247 D) noch in ganzer Schroffheit behauptete eleatische Entgegensetzung von Sein und Werden als Wahrheit und Schein überwindet. Trotzdem bleibt die Anerkennung einer Wissenschaft von der Natur, eben weil Plato hier im Banne des Eleatismus noch tief befangen ist, ein hervorhebenswerter Ansatz zu weiteren Entwicklungen.

Auch, was die Probe betrifft, die der Unsterblichkeitsbeweis (245 ff.) von der Art dieser Naturforschung giebt, sei bereitwillig anerkannt, daß sie, ohne die dialektischen Forderungen des Phaedo der Strenge nach zu erfüllen, doch in der allgemeinen Tendenz mit diesem übereinstimmt. Das dort freilich ganz anders dialektisch begründete Prinzip der Erhaltung des Grundbestandes des Seins in der Veränderung ist in der That schon hier leitend. Kein Wunder zwar, da eben dies Motiv schon in der vorsokratischen Physik fortwährend wirkte, mehr als einmal auch schon zu genügend bestimmter Aussprache gekommen war. Auch die geometrische Grundlage der Kosmologie, auf die der Gorgias bereits hindeutete, bleibt zwar, wie schon bemerkt, im Phaedrus auffallend versteckt, aber wenigstens stillschweigend muß sie mitgedacht sein in dem, was von der Bewegung des ganzen Weltgebäudes gesagt wird; denn diese Bewegung

ist unfraglich die kreisförmig in sich zurücklaufende und damit sich immer identisch erhaltende tägliche Bewegung des Himmelsgewölbes, wie Plato sie auch sonst seiner Kosmologie zu Grunde gelegt hat.

Auch die allgemeine Verknüpfung der Kosmologie mit der Psychologie giebt wenigstens zu Bedenken, die den Phaedrus besonders träfen, keinen Anlaß, da sie ähnlich auch später von Plato festgehalten wird. Schon bedenklicher sind die Wirrnisse der hier entwickelten Psychologie selbst. Die Seele wird überhaupt abgeleitet als bewegendes Prinzip im Körper, und zwar unleugbar hier so, daß der Seele selbst Ort und Bewegung im Raum zugeschrieben wird. Plato hat das später, am deutlichsten in den Gesetzen, vermieden, indem die Bewegungen in der Seele nur als innere, nicht räumliche verstanden werden, die räumlichen Bewegungen des Körpers daher zwar von ihr gewirkt werden, aber nicht indem sie selbst räumlich bewegt wird. Im Phaedrus dagegen ist die Seele, da sie Ort und Bewegung im Raume hat, im Grunde körperlich oder doch physisch gedacht; obgleich sie nach verschiedenen andern Wendungen wiederum scheint von allem Körper ganz und gar unabhängig sein zu sollen. Es soll ferner auch auf die göttliche Seele, der eine Verbindung mit dem Körper, wenn ich nicht irre (die Fassung ist hier durchweg dunkel), ganz abgesprochen wird (246 C), dennoch die Dreiteilung der Seele sich erstrecken, die doch keinen andern Sinn haben kann als die Entgegensetzung der reinen Vernunft gegen die sinnlichen d. h. körperlich bedingten Funktionen der Seele. In dem allen ist nicht bloß die Deutung der Metaphern im einzelnen ungewiß, sondern die Metaphern selbst sind nicht streng übereinstimmend festgehalten.

Doch würde man über solche einzelnen Schwierigkeiten hinwegsehen können, wenn nur die Klarheit des letzten Grundgedankens dadurch nicht getrübt würde. Aber sie wird getrübt durch die hier durchgehende Vermischung psychologischer Aufstellungen mit rein dialektischen. Es ist wahr, daß Plato seine mit dem religiösen Gedankenkreis der Orphik zusammenhängenden psychologischen Vorstellungen auch sonst, auch im Phaedo und Staat mit der Ideenlehre enger verknüpft, als im Interesse einer reinen Durchführung der letztern erwünscht ist. Aber doch ist in diesen beiden Werken das Psychologische vom Dialektischen weit mehr gesondert, und behauptet sich das letztere schließlich in ungleich größerer Reinheit, als im Phaedrus. Sonst wird eher daraus, daß die Seele der Erkenntnis des reinen begrifflichen Seins fähig

ist, erst gefolgert, daß sie von der Sinnlichkeit, also Körperlichkeit, ursprünglich und in letzter Instanz frei sein müsse; hier dagegen gerät die Dialektik geradezu in die Botmäßigkeit der Psychologie, indem die reine Loslösung der Seele von allem Körperlichen (obgleich sie doch ursprünglich als Bewegkraft im Körper eingeführt war) zur Bedingung gemacht wird für die Schau des reinen Seins. Und es scheint dabei wenigstens das reine Sein der erkennenden Seele gegenüberzustehen als ein Äußeres, zwar nicht ein Sinnending, sondern ein Übersinnliches, nicht im Raum, sondern im Überraum, aber doch ans Sinnenreich gleichsam räumlich angrenzend, und so, trotz der beabsichtigten Erhebung über es, doch thatsächlich ihm bedenklich nahe gerückt. Ein Satz wie der des Phaedo, daß der Logos nicht bloß das Instrument sei, mit dessen Hülfe wir das Sein erblicken, so daß wir dieses doch nur abbildlich erkennten, sondern in ihm das Sein ursprünglich vielmehr gesetzt als bloß geschaut werde, oder der noch weniger realistisch deutbare des Staats, daß das letzte Objekt des reinen Denkens über das Sein überhaupt hinaus sei, wäre im Gedankenzusammenhang des Phaedrus nicht wohl möglich. So sicher also die Tendenz zum Idealismus auch hier zu erkennen ist, die Reinheit des Idealismus wenigstens, wie sie sich im Phaedo und Staat, nicht bloß in jenen Sätzen, ausspricht, ist nicht erreicht.

Es ist die Gefahr der Transcendenz, gegen die der Phaedrus keinen ausreichenden Schutz bietet. Gewiß soll auch hier die Methode das letzte sein, aber scheint es nicht wenigstens anders? Verrät sich nicht allenthalben die Unentwickeltheit gerade der Methode? Die Wichtigkeit des Begriffs ist erkannt; aber glaubt nicht Plato in den, wie es scheint, einfach auf dem Wege der Abstraktion aus dem Sinnlichen (249B) zu gewinnenden Begriffen doch etwas wie dingliche Wesenheiten zu ergreifen? Eine Erkenntnis reiner Vernunft (247D) wird behauptet, die, von aller Sinnlichkeit sich scheidend, das übersinnliche Sein in einer unmittelbaren, rein geistigen Schau, und damit in seiner absoluten Gegenständlichkeit erfaßt, erhaben ob räumlicher Geteiltheit, ob zeitlichem Wechsel der sinnlichen Erscheinungen. Das begriffliche Verstehen des Sinnlichen aber ist nur Wiederbesinnung auf das dereinst rein Geschaute. Das Wesen ist wohl irgendwie in der Erscheinung, sonst könnte es nicht daraus erkannt werden; aber es ist darin nur als im schlechten Abbild, und wäre nicht daraus zu erkennen, wäre es nicht voraus schon erkannt, nämlich durch die reine Vernunft

— vor diesem Leben. Was aber in das reine Wesen nicht aufgeht, wird als nichtiger Schein verworfen, es ist überhaupt kein Gegenstand für unsre Erkenntnis; nicht nur kein rein erkennbarer, sondern überhaupt kein Gegenstand der Nachfrage. Es wird so schlechthin negiert, wie nur je ein Philosoph der eleatischen Schule gewagt hat Erscheinen gleich Nichtsein zu setzen.

Zu Grunde liegt bei allem gewiß die Ursprünglichkeit der Denkfunktion und nichts andres. Ja man darf sagen, das Transcendentale liegt zu Grunde. Aber wird nicht das Transcendentale hier zum Transcendenten — das methodisch Überragende zum überragenden dinglichen Sein? Das Gesetz der Einheit ist gedacht, aber es ist gedacht nicht rein als Gesetz für die Erkenntnis des Gegenstands in der Erfahrung, sondern als auch für sich selbst zu erkennender Gegenstand jenseits der Erfahrung; als etwas, das auch für sich »ist«. Das Transcendentale lag im Transcendenten schon bei den Eleaten, die nur darum die Führer der Dialektik werden konnten; aber in der Steigerung zum Transcendenten konnte es seine eigenste Kraft, die der Gestaltung von Wissenschaft, nicht entfalten. Plato, zum Entwurf seiner Dialektik, nächst Sokrates, am mächtigsten durch die Eleaten angeregt, hatte diese Klippe zunächst zu befahren, an der sie gescheitert waren. Er ist nicht gescheitert; aber keine seiner Schriften zeigt ihn der gefährlichen Stelle so nahe wie der Phaedrus. Wir werden sehen, wie er im Theaetet, Phaedo, Gastmahl und Staat der Überwindung des Transcendenten zugunsten des Transcendentalen schrittweis näher kommt, um sie im Parmenides endgültig zu erreichen.

Schon nicht mehr eleatisch ist ja die Bezeichnung der Erscheinung als Gleichnis, Abbild, Nachahmung des reinen Seins. Aber doch fällt dabei bisher der ganze Nachdruck auf die Ungenauigkeit des Nachbilds. Ohnedies erscheinen gerade in dieser Bezeichnung die Ideen allzu leicht als eine andre Klasse von Dingen, parallel den Sinnendingen, und zwischen beiden eine Beziehung, wie sie unter Dingen statthat. Ist das Metapher, so muß man gestehen, daß es die gefährlichste ist, die man wählen konnte. Plato gebraucht sie ja auch im Phaedo, aber sie wird in den letzten dialektischen Ausführungen dieses Dialogs gründlich überwunden, und im Parmenides mit schärfster Kritik preisgegeben. Andrerseits fehlen im Phaedrus gerade die Ausdrücke, welche die »Immanenz« der Idee in den Erscheinungen (wie die Neueren sagen) am deutlichsten bezeichnen: die Präsenz (παρουσία) und die Teilhabe (μέθεξις).

Daß in allen diesen Beziehungen der Fortschritt auf Seiten des Phaedo, Gastmahls und Staats ist, wird die Specialbehandlung dieser Dialoge, wie ich denke, zur Evidenz bringen. Diese ganze schroff dualistische Entgegensetzung des reinen Seins gegen die sinnlich-räumliche Erscheinung wäre entwurzelt, wenn Plato hier schon erkannt hätte, was im Phaedo in überraschender Deutlichkeit zu Tage kommt: daß die große Scheidung der beiden Seinsarten, des Wandelbaren und Unwandelbaren, zu begründen ist in zwei fundamentalen Weisen des Urteilens, indem die Bewegung des Werdens sich erklärt als Bewegung der Prädikate im Urteil durch Wechsel des Bezugspunkts. Sie wäre entwurzelt, wenn Plato schon vor Augen gehabt hätte, was in nicht weniger überraschender Klarheit das Gastmahl ausspricht: einen strengen Systemzusammenhang, der »Himmel und Erde, Göttliches und Menschliches«, d. i. Unsichtbares und Sichtbares, Idee und Sinnenwelt in Eins verknüpft kraft der dialektischen Methode, kraft des induktiv (»von einem zu zweien und von zweien zu allen«) fortschreitenden Verfahrens, das von den isolierten Einzelobjekten somatischer und psychischer Ordnung durch die zusammenhängenden Wissenschaften (beider Gebiete) zur einen Grundwissenschaft (Dialektik) Stufe um Stufe hinansteigt. Davon ist weit entfernt jener »jähe Flug« (*ὀξέως φέρεται* 250E), in welchem, nach dem Phaedrus, die reine Vernunft alles, »was wir jetzt seiend nennen«, alles »woraus Menschen einen Ernst machen«, als nichtigen Schein hinter sich wirft, um sich in einer einzigen enthusiastischen Ekstase (*ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων* 249D) in die Gefilde der Wahrheit, zum »wahrhaft seienden Wesen« emporzuschwingen. Es ist richtig, daß auch im Phaedo und Staat noch viel von der gleichen, eleatischen Stimmung zurückgeblieben ist. Aber daneben stehen, und zwar stets am Ende aller Entwicklungen, als deren Reinergebnis, jene großen, nie wieder preiszugebenden Errungenschaften einer streng logisch durchdachten und durchgearbeiteten Methodik der Wissenschaft.

Nach dem allen dürfte über die allgemeine Stellung des Phaedrus in der Entwicklungsgeschichte der Ideenlehre kein Zweifel mehr möglich sein. Für die ebenfalls gewichtigen äußeren Gründe, die unsrer chronologischen Ansetzung zur Stütze dienen, darf, wie für alle hier nicht berührten Einzelfragen, auf die schon angeführten Abhandlungen verwiesen werden.

VIERTES KAPITEL.

Theaetet. Euthydem. Kratylus.

1. Theaetet.

A. Einleitendes.

Nach dem leidenschaftlichen Kampf wider die Zustände des öffentlichen Lebens im Gorgias, nach der übermütigen nachträglichen Kritik der rhetorischen Kunst im Phaedrus, erwarten wir schon die Rückwendung zur strengen, wissenschaftlichen Untersuchung. Wir erwarten besonders, nachdem die Aufgabe der Dialektik im Phaedrus klar bezeichnet und ihr Wert überschwänglich gepriesen ist, daß nun diese Aufgabe ernstlich in Angriff genommen, daß der neue Begriff der Erkenntnis, der dort aufgestellt, aber keineswegs zulänglich begründet war, in radikaler wissenschaftlicher Erörterung vom rechten Anfang her ein- und durchgeführt werde.

Diesen richtigen Anfang der Untersuchung trifft nun wirklich die Grundfrage des Theaetet: Was ist Erkenntnis? Das ist der erste, auffallende Fortschritt, daß, nach so oftmaliger Berührung dieses fundamentalsten aller philosophischen Begriffe, nach so mannigfacher Beleuchtung einzelner Seiten an ihm, endlich seine Definition ausdrücklich zum Thema gestellt und systematisch durchgearbeitet wird. Wie durfte z. B. der Charmides über die Selbsterkenntnis als Erkenntnis der Erkenntnis, wie durfte die ganze Reihe der ersten Schriften über Erwerb und Mitteilbarkeit der Erkenntnis Erörterung anstellen, wie konnte die Gleichsetzung von Tugend und Erkenntnis mit zulänglicher Sicherheit und in gehöriger Einschränkung ausgesprochen werden, bevor ihr Begriff in genauer Begründung ausgemacht und gesichert war? Plato hätte kein echter Sokratiker, er hätte von der Forderung des Begriffs nicht bis zur letzten Tiefe durchdrungen sein müssen, wenn ihm nicht die Frage nach dem Begriff der Erkenntnis erwachsen wäre aus der nach der Tugend, nachdem einmal Tugend in Erkenntnis bestehen sollte.

Schon darum hat man sich den Theaetet nicht allzu fern den Gesprächen über die Tugend entstanden zu denken; obgleich notwendig nach diesen. Überhaupt aber die ganze Art, wie hier wieder ein einzelner Begriff zum Thema gemacht, und nach einer Reihe vergeblicher Definitionsversuche am Ende die gänzliche Resultatlosigkeit der Erörterung ausgesprochen wird, deckt sich so bis in

die einzelnen Wendungen mit dem Verfahren der ersten und nur der ersten Schriften, daß man sich billig wundert, wie so manche Forscher, denen sonst für das Gewicht von Stilbeobachtungen dieser Ordnung das Gefühl nicht mangelt, es über sich bringen, den Theaetet um etwas wie ein Menschenalter von den Gesprächen über die Tugend zu trennen. Allerdings ist bei diesem Verfahren ein Unterschied nicht zu verkennen, ohne den der Theaetet selbst nach dem Gorgias und Phaedrus nicht möglich wäre. Für den, der zu lesen weiß, ist der Theaetet keineswegs ohne positives und in gewissem Sinne abschließendes Ergebnis; man soll es nur nicht in platter Formulierung am Ende suchen. Aber eben bei so unzweifelhaft positiver Meinung hätte Plato an der äußeren Form der aporetischen Erörterung schwerlich festgehalten, wenn es nicht die bisher ihm vorzugsweise geläufige gewesen wäre.

Auch das versteht sich sehr wohl aus der Entwicklung, wie sie bisher nachgewiesen wurde, daß die Untersuchung ganz vom Gegenpol des Gesuchten ausgeht. Denn das besonders war bis dahin unbefriedigend geblieben: der Gegensatz der Erkenntnis wurde nur ganz unbestimmt bezeichnet, bald als Erfahrung (ἐμπειρία), bald als der Begründung entbehrendes Dafürhalten oder Vorstellen (δόξα), bald als trügerischer Schein (φάντασμα). Nur beiläufig war, im Phaedrus, die Sinnlichkeit (αἴσθησις) genannt und abgewiesen, aber noch in keiner Weise untersucht worden. Der Theaetet nimmt von dieser als der untersten Stufe zur Erkenntnis bestimmt seinen Ausgang und widmet ihr erst ein tief eindringendes Studium; schreitet sodann fort zur zweiten Stufe, der »Vorstellung«, die sich alsbald vertieft zum Urteil; und indem er in diesem die Erkenntnis gründet, trennt er sie aufs schärfste von der »Vorstellung« im gemeinen, dogmatischen Sinne eines Gegebenen, das nachher erkannt werden soll. Während das ganz verworfen wird, verbleibt dagegen der Sinnlichkeit ein scharf begrenzter Anteil beim Zustandekommen der Erkenntnis. Noch im Phaedrus war es anders. Da wurde die Sinnlichkeit fast ganz beiseite gethan; man müsse hinwegsehen über das Sinnliche, sich allein dem Begriff reiner Vernunft anvertrauen. Nicht minder trat die δόξα, ganz nach der Weise der Eleaten, bloß in der abwürdigenden Deutung der grundlosen »Meinung«, im schroffsten Gegensatz zur Vernunftwahrheit auf. Mit der positiven Würdigung der Sinnlichkeit und des Urteils, im ganzen Umfang seiner Funktionen, ist ein erster entscheidender Schritt über die Eleaten hinaus gethan, deren Einfluß im Phaedrus noch übermächtig war. Und

dieser Schritt ist erstmals im Theaetet vollbracht, denn alle sonstigen, hier überhaupt in Vergleich kommenden Schriften Platos fußen darin, wie sich zeigen wird, schon auf seiner Errungenschaft, auch und besonders der Phaedo.

Um so gewichtiger Aufgaben willen durfte und mußte die Frage der Erkenntnis für diesmal ganz gelöst werden von den Problemen, mit denen sie bisher, selbst noch im Phaedrus, allzu eng verquickt geblieben war, den Problemen des Sittlichen; so sicher sie eben aus dem Zusammenhange dieser Probleme hervorgegangen war und ihn auch jetzt nicht etwa überhaupt preisgiebt. So stellt der Theaetet die erste rein theoretische Untersuchung Platos dar; rein bis auf ein paar mehr episodische Seitenblicke, die man vermissen würde, wenn sie sich nicht fänden, die sich aber als gewollte Abschweifungen schon äußerlich zu erkennen geben, und von denen die Untersuchung bald in rein theoretische Bahn zurücklenkt. Die theoretische Philosophie bleibt dann im Vordergrund bis zum Staat, der in großartiger Einheit die Ergebnisse der ethischen und der theoretischen Schriftenreihe noch einmal zusammenfaßt und gerade durch diese Zusammenfassung noch weiter vertieft; es braucht auf die Idee des Guten als gemeinsames letztes Centrum, das schon der Gorgias vorahnen ließ, hier nur hingedeutet zu werden. Eine zweite Entwicklungsreihe wird dann wiederum mit der Theorie in strengster Einschränkung beginnen, um erst auf der neu gesicherten theoretischen Grundlage den sittlichen Fragen nochmals eine neue Beleuchtung zuteil werden zu lassen, zu denen ein, man möchte sagen unersättliches Interesse den alten Sokratiker immer wieder zurücktrieb.

Den großen Ernst der wissenschaftlichen Absicht bekundet auch die weit ausgreifende kritische Übersicht über die ganze vorsokratische Forschung nach der Erkenntnis, wie auch über die der Zeitgenossen, namentlich der verschiedenen von Sokrates ausgegangenen Schulen. Zum ersten Mal finden wir hier eine planmäßige Umschau unter den Leistungen der früheren und gleichzeitigen Philosophen, hinsichtlich dieser einen, in der That centralsten aller philosophischen Fragen; eine Umschau, wie sie Plato in andrer Weise im Phaedo, und nochmals, auf einem vorgerückten Standpunkt, im Sophisten sich zur Aufgabe stellt. Unter den bisher betrachteten Schriften bietet allenfalls die kritische Übersicht über alle, die »jemals« geschrieben haben, im Phaedrus sich zum Vergleich dar. Aber da handelte es sich nur um die Form der Darstellung mit Absehung vom Inhalt; und da die Darstellungskunst einer wissenschaftlichen Grundlage

bis dahin so gut wie ganz entbehrte, so war der Katalog des Geleisteten mit kurzer Aufführung und ziemlich geringschätziger Kennzeichnung der bekannten Häupter, je mit ihren Stichworten, schnell genug abgethan; anders wie hier, wo ernste Leistungen ernste Würdigung fordern durften.

Voran steht, der damaligen Lage der Philosophie entsprechend, die große historische Antithese: Heraklit und die Eleaten. Nur im Gefolge Heraklits erscheint Empedokles; im Mittelpunkt der kritischen Erörterungen des ersten Teils steht dagegen Protagoras, diesmal nicht der praktische Pädagog und Soziologe, sondern der ernst zu nehmende Theoretiker, als der er wenigstens in einer Schrift aufgetreten war. Nur indirekt kommt der Pythagoreismus zum Wort; er wird gewissermaßen vertreten durch den Mathematiker Theodorus und seinen hochbegabten, den Meister fast schon hinter sich lassenden Schüler Theaetet, dessen hier vorgeführtes Problem in engem Zusammenhang mit der Mathematik der Pythagoreer und Platos selbst steht.

Aber alle diese Zurückbeziehungen auf ältere Stadien der Philosophie bilden nur den Hintergrund für die sozusagen persönliche Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen, unter denen der am weitesten abgeirrte unter den Sokratikern, Antisthenes, obenan steht. Die allmähliche Enthüllung der Polemik gegen diesen, von Schleiermacher ab, hat vieles sonst Rätselhafte in diesem Dialog erst aufgehellt. Der Grund, ihn in der Polemik so ganz besonders zu bedenken, liegt nicht in der absoluten Bedeutung seiner Theorien, sondern darin, daß er auf dem Boden Athens als unmittelbarer Nebenbuhler und, wie es scheint, doch nicht ganz zu übersehender Gegner Plato gegenüberstand. Die Schule des Antisthenes, deren Bestand und wenn auch nicht übergroße Bedeutung in dieser Zeit auch Isokrates Sophistenrede und Helena bezeugt, machte ein so ausführliches Eingehen nötig, zumal nachdem litterarische Angriffe des Kynikers auf Plato selbst, allem Anschein nach, bereits vorausgegangen waren. Und zwar hat man längst vermutet, daß es sich an erster Stelle um die »Wahrheit« betitelte Schrift des Antisthenes handelt, dieselbe, auf die Isokrates im Eingang der Sophistenrede anspielt. Auch das Zurückkommen auf den längst verstorbenen Protagoras, der auch eine »Wahrheit« geschrieben hatte, ist vielleicht dadurch zunächst veranlaßt, daß Antisthenes diese Schrift — so scheint es — in wenig sachgemäßer Weise in seiner »Wahrheit« kritisiert hatte. Eine solche Kritik jedenfalls wird von Sokrates im

Theaetet parodiert, dann durch Protagoras selbst, dessen Geist gleichsam citiert wird, widerlegt, ehe zur ernsten Prüfung der These des Sophisten selbst geschritten wird.

Zugleich aber war dies ausführliche Eingehen auf Protagoras geboten in Rücksicht auf die Lehre eines andern Sokratikers, der in zustimmendem Sinne an ihn anknüpfte und seinen Grundgedanken nur zu noch größerer Feinheit durcharbeitete. Schon Schleiermacher hat erkannt, dann Dümmler und auch ich[1] mit neuen Gründen gestützt, danach gegen seine früheren Annahmen auch Zeller anerkannt, daß es kein andrer als Aristippus ist, dessen Lehre hier Plato sorgfältig eingehend und nicht ohne Anerkennung ihrer tieferen Tendenz vorführt und freilich verwirft.

Nimmt man noch hinzu, daß im Beginn des Theaetet der Begründer der megarischen Schule, Euklides, mit seinem Genossen Terpsio in Person eingeführt wird, daß das kurze Vorgespräch, wie man längst erkannt hat, die Bedeutung einer Widmung der Schrift an die befreundeten Männer hat, so gewinnt der Gedanke Schleiermachers ziemlich hohe Wahrscheinlichkeit, daß es der Theaetet auf eine Stellungnahme zu den verschiedenen damals bereits neben einander bestehenden Schulen der Sokratiker besonders abgesehen hat. Wie Heraklit und Protagoras der kynischen und kyrenaischen Lehre wegen, die beide, obgleich in verschiedenem Sinne, an beide anknüpften, so wäre dann die Lehre der Eleaten vorzugsweise in Rücksicht auf die Megariker herangezogen, die ja diese Lehre fast in Bausch und Bogen übernommen und mit der sokratischen Begriffslehre nicht eben glücklich verknüpft hatten. Allerdings kommt es im Theaetet nicht zu einer eingehenden Kritik der eleatischen Philosophie; sie wird als dringliche Aufgabe bezeichnet, aber auf eine spätere Gelegenheit aufgespart. Auch hatte die megarische Philosophie für Plato nicht das gleiche Interesse wie jene andern Richtungen. Was sie wertvolles enthielt, hatte ungleich tiefer durch Sokrates und die Eleaten direkt auf ihn gewirkt; irgend welche neue, über diese hinausführende Anregung aber war aus dieser Lehre, wie es scheint, nicht zu schöpfen.

Daß Plato auch seinerseits bereits als Schulhaupt dasteht, geht aus dem Gesagten schon hervor, und es wird namentlich bestätigt durch die den Zusammenhang auffallend unterbrechende Episode (172—177), welche, aus dem Tone der rein theoretischen

[1] Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. III, 347ff.

Untersuchung schroff genug heraustretend, auf die persönliche Stellung Platos in Athen, auf jüngst erfolgte Angriffe aus den Kreisen der durch den Gorgias und Phaedrus schwer gereizten gerichtlichen Beredsamkeit[1], ersichtlich aus einem bestimmten, leider uns nicht bekannten Anlass, aber auch allgemein auf die Zustände in ganz Hellas, völlig in der leidenschaftlichen Weise des »Gorgias« grelle Schlaglichter wirft; wobei der um Plato sich sammelnde Kreis als Chor (Reigen) der Philosophierenden (172D, 173BC) deutlich bezeichnet wird.

Von dem allgemeinen Charakter und der Abzweckung der Schrift möchte hiermit befriedigende Rechenschaft gegeben, und dadurch auch schon ihre Möglichkeit in dem von uns angenommenen Zeitpunkt einigermaßen glaublich gemacht sein. So mächtig sie über die bisherigen Schriften, den Phaedrus nicht ausgenommen, hinausschreitet, die Kontinuität der Entwicklung wird durch sie keineswegs unterbrochen. Sie wird gerade dann besonders deutlich, wenn man den Theaetet mit dem Gorgias und Phaedrus genau vergleicht. Die enge Beziehung zwischen Gorgias und Theaetet, die in vieler Hinsicht geradezu als Gegenstücke bezeichnet werden dürfen, hat schon Schleiermacher mit sicherem Blick erkannt. Aber der Zusammenhang wird nur geschlossener, wenn man den Phaedrus dazwischen stellt. Wie dieser nach negativer Seite, in der Kritik der Redekunst, sich als genaue, ohne Zweifel beabsichtigte Ergänzung zum Gorgias erweist, so bezeichnet er in seiner größten positiven Errungenschaft, der Idee der reinen Erkenntnis, das Thema des Theaetet geradezu voraus. Die kühn hingeworfenen Grundzüge der Ideenlehre fordern unbedingt eine nachfolgende strenge Begründung; eben diese ist es, die der Theaetet in Angriff nimmt. Und wie mit Fingern weisen die schönen Darlegungen der Einleitung des Theaetet über die geistige Geburtshülfskunst des Sokrates, von denen sogleich zu berichten sein wird, auf den Schluß des Phaedrus zurück. Die fast auf die Spitze getriebene »Mäeutik«

[1] Ausschließlich um die praktische Beredsamkeit handelt es sich, nach 172Dff., und nach dem ganzen, klaren Zusammenhang dieser Polemik. Das muß völlig übersehen, wer eine Beziehung, sei es auf Isokrates oder andre »Redenschreiber«, insbesondre auf veröffentlichte Lobschriften, die es vor dem Euagoras des Isokrates nicht gegeben habe, aus dieser Episode herauslesen will. Das Lob der Ahnen war in Gerichts- und andern öffentlichen Reden längst vor dem Euagoras im Schwange. Auch an litterarischen Beispielen fehlt es ja nicht.

des ganzen Dialogs, welche auch die etwas schwierig geratene Disposition erklären hilft, scheint direkt veranlaßt durch die Besinnung auf die natürlichen Grenzen jeder schriftlichen Darstellung philosophischer Gegenstände, wie der Schluß des Phaedrus sie bekundet.

Die drei Schriften Gorgias, Phaedrus, Theaetet können nicht anders als in dieser Folge, und sie können sehr gut in unmittelbarer Folge entstanden sein. Ganz besonders bewährt sich ihre Zusammengehörigkeit durch die Einlage, Theaetet 172ff., deren sehr auffallender, dennoch von einigen neueren Forschern unbegreiflich verkannter Zusammenhang mit dem Gorgias den minder aufdringlichen, aber nicht minder bestimmt erweislichen mit dem Phaedrus meist hat übersehen lassen. Ganz direkt deuten auf diesen (176in.) die Worte: *ἁρμονίαν λόγων λαβόντος ὀρθῶς ὑμνῆσαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ*, die ich ausnahmsweise in der Ursprache hersetze, des gehobenen Rhythmus wegen, der so gut zum Inhalt paßt: er spottet der Rhetoren, die nicht vermögen (gleich ihm) »in der Rede Musik anzustimmen würd'gen Hochsang auf der seligen Götter und Menschen wahrhaftes Leben«; womit er auf den »mythischen Hochgesang« der dritten Rede im Phaedrus (s. daselbst 265C) mit seinem rhythmischen Schwung nicht ohne Stolz hinweist. Fast Satz für Satz lassen sich in der ganzen Episode die Beziehungen zum Gorgias und Phaedrus aufzeigen; es sollte genug sein einmal darauf aufmerksam gemacht zu haben.

Im übrigen kann sich der Beweis für unsre Einordnung des Theaetet nur auf die Sachbeziehungen zwischen ihm und den folgenden Schriften stützen, wovon einiges schon im vorigen Kapitel berührt worden ist, andres im gegenwärtigen zur Sprache kommen wird, das meiste allerdings dem Fortgang der Darstellung überlassen bleiben muß, namentlich beim Phaedo zu erörtern sein wird. Es wird sich zeigen, daß die entscheidendsten Sachgründe vorliegen, den Theaetet dem Phaedo, damit aber zugleich dem Gastmahl und Staat — denn diese drei Schriften gehören unter sich unweigerlich eng zusammen — voranzustellen, da der Beweisgang des Phaedo von der ersten Einführung der Ideenlehre an die Ergebnisse des Theaetet voraussetzt und weiterführt, ja den Faden da aufnimmt, wo der Theaetet ihn fallen ließ. Als dem Theaetet eng verbunden werden sich die beiden übermütigen Streitschriften Euthydem und Kratylus erweisen. Beide richten sich, wie ein großer Teil des Theaetet selbst, gegen Antisthenes; die »Gigantenschlacht« zwischen ihm und

Plato, von der im Sophisten die Rede, ist, was den Anteil des letzteren betrifft, in diesen drei Werken hauptsächlich beschlossen. Beide, Euthydem und Kratylus, teilen mit dem Theaetet selbst äußerlich die Verkleidung des Gegners in andre und andre Personen, im Kratylus sogar, wie schon einige Male im Theaetet, in die des Sokrates selbst, da ja auch Antisthenes Sokratiker sein wollte und, wie Plato, durch den Mund des Sokrates seine eignen Meinungen und nicht zum wenigsten seine polemischen Scherze zum besten gab. Nun erweist sich, daß der Kratylus den Euthydem und beide den Theaetet voraussetzen und so gut wie citieren, während der Schluß des Kratylus auf den Phaedo vorausweist. So ergiebt sich, wenn die inneren sachlichen Beziehungen entscheiden sollen, mit kaum abweislicher Notwendigkeit die Reihenfolge: Theaetet, Euthydem, Kratylus, Phaedo. Über die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Theaetet dagegen wie über die Sprach- und Stilkriterien will der Streit und die Verwirrung nicht enden. Ich vermag weder, was die einen, noch, was die andern betrifft, ein ernstes Hindernis für die obige chronologische Ansetzung zu erkennen. Ich habe mich darüber wiederholt geäußert; zu einer eingehenderen Verhandlung mag sich wohl noch einmal Gelegenheit bieten.

Es ist nun der reiche logische Inhalt des Werkes darzulegen, dessen grundlegende Bedeutung für die theoretische Philosophie Platos ja wohl allgemein anerkannt wird. Möglichste Kürze ist dabei schon aus der Rücksicht geboten, daß die Übersicht über den etwas verwickelten Aufbau in scharfen Umrissen heraustreten soll. Übrigens ist, wenn man des inneren Planes der Schrift sich einmal bemächtigt hat, der Gedankengang so zwingend und unmittelbar überzeugend, daß es der interpretierenden Dreinrede nur wenig bedürfen wird.

B. Vorbereitendes über Begriff und Idee.

Was im Phaedrus über die »Unterredungskunde« (Dialektik) ausgemacht war, ist im Theaetet unvergessen, aber es wird weit überschritten. Die Dialektik selbst wird mit diesem Namen nicht genannt; sie verbirgt sich hinter der unbestimmteren, halb ironischen Bezeichnung (161 E) des »ganzen Geschäfts der wissenschaftlichen Unterredung« (Schleiermacher). So wird (167 E) das Sichunterreden — durchaus im wissenschaftlichen Sinne, Schleiermacher übersetzt daher diesmal, etwas frei, doch sinngemäß: Untersuchung — dem

Disputieren gegenübergestellt; dagegen 164C Philosophie gegen Disputierkunst; also Dialektik gleich Philosophie, wie im Phaedrus.

Von den beiden Grundbestandteilen des dialektischen Verfahrens aber, Einteilung (181C, 187C) und Begriffsbestimmung, kommt namentlich die letztere, radikalere von neuem zu so eingehender Behandlung, wie es in keiner der folgenden Schriften mehr für nötig erachtet wird; auch das ein Zeichen der relativ frühen Entstehung der Schrift. Die Frage nach dem Begriff der Erkenntnis führt, wie die nach dem Begriff der Tugend im Meno, eine eigene Voruntersuchung über den Sinn des Definierens herbei. Und diese nimmt einen völlig ähnlichen Gang wie dort, um sich freilich alsbald sehr zu vertiefen. Theaetet begeht zuerst den gewöhnlichen Fehler, mit einer Aufzählung zu antworten; er giebt also Vieles, da Eines verlangt war, Mannigfaltiges statt des Einfachen (146D). Er zählt Gegenstände auf, von denen es Erkenntnis giebt; aber es war nicht gefragt, von welchen Gegenständen es Erkenntnis gebe oder wie viele ihrer seien; wir wollten sie ja nicht zählen, sondern wollten wissen »es selbst, was Erkenntnis«, d. h. als was sie zu definieren ist (E). Wie sollten wir auch etwas dabei verstehen, wenn man auf die Frage, was Erkenntnis sei, uns beispielsweise antwortet: die Erkenntnis vom Schuhmachen? — Nachdem nun Theaetet den Sinn der Frage besser gefaßt hat, weiß er schon selbst ein instruktives Beispiel aus seinen mathematischen Forschungen beizubringen, welches in der That vorzüglich erläutert, wie nicht bloß eine Vielheit, sondern eine Unendlichkeit von Einzelfällen — es handelt sich um den Begriff der quadratischen und nichtquadratischen Zahlen, der die ganze, unendliche »Zahl« erschöpfend einteilt — im Begriff zur Einheit zusammengeschlossen, unter einen Begriff (εἶδος) gefaßt, und demgemäß unter eine Erklärung (λόγος, hier sicher im Sinne der Begriffserklärung, Definition) gebracht wird.

Noch in einem späteren Zusammenhang, der gegen Schluß unsres Berichts zu erläutern sein wird, finden sich scharf bezeichnende Ausdrücke der Begriffseinheit: die »Silbe« stellt gegenüber den »Buchstaben«, d. h. der komplexe Begriff gegenüber seinen einfachen begrifflichen Bestandteilen, »eine Idee«, d. h. (nach dem oben S. 68f. Bemerkten) »eine Einheit« dar (204C); dann: ein »Eidos«, welches eine ihm selbst eigene »Idee« hat (Schleiermacher: »eine Gattung, welche ihre eigene Wesenheit und Gestalt für sich hat«; ich verstehe: »eine Grundgestalt, welche für sich eine Einheit darstellt«, 204E); eine unteilbare Einheit (»ein ungeteiltes Wesen«,

Schleiermacher, 205C); jedes für sich ein unzusammengesetztes; ein eingestaltiges, unteilbares; eins und teillos (205C—E). Wieder in andrem Zusammenhang (196in.) werden die reinen Zahlbegriffe: fünf und sieben, nicht Menschen, sondern die fünf und sieben »selbst« — so wie sie in den reinen Zahlsätzen gedacht werden, also im Unterschied von den auf Sinnendinge angewandten Zahlbegriffen — herausgehoben.

Dies letztere Beispiel ist besonders belehrend dafür, was unter dem »es selbst« oder »an sich selbst« bei Plato zunächst zu verstehen ist. Man kann (vgl. oben S. 70) den Begriff unmittelbar zur Bestimmung eines Gegebenen gebrauchen; man kann andrerseits Beziehungen unter bloßen Begriffen aufsuchen, in reiner Absonderung von aller Anwendung auf irgendwie anders als durch den Begriff selbst gegebenes, wie es in der ganzen »reinen« Mathematik geschieht. Der so verstandene Begriff ist das »an sich« Seiende, von dem Plato redet wie von einer eigenen, bloß gedanklichen Existenz. Auch diese Existenz hat ihren guten Sinn. Ein Begriff existiert als Begriff, sofern er im systematischen Zusammenhang der Begriffe zulänglich begründet ist. So reden die Mathematiker von der Existenz der Zahl π oder e, überhaupt des Irrationalen, des Imaginären u. s. f., und denken dabei nicht im entferntesten an ein einzelnes Vorkommen irgendwo oder irgendwann sei es in der Sinnenwelt oder in einer andern Welt hinter oder über dieser oder wie man sonst dies seltsame Ortsverhältnis des Nirgendwo zum Irgendwo zu bezeichnen vorzieht.

Doch gewinnt das »an sich selbst« bei Plato, gerade vom Theaetet an, die verschärfte Bedeutung des Gegensatzes gegen die grenzenlose Relativität der Erscheinung. In ihr giebt es »kein Eines, an sich Seiendes« (152D); um so mehr in den reinen Begriffen, durch die auch jene grenzenlose Relativität schließlich im Denken, wenngleich nur eingeschränkter Weise, zu bewältigen sein wird. Doch dies letzte greift bereits vor; auch im Theaetet tritt diese Seite der Sache noch nicht durchgreifend zu Tage. Wohl aber wird der Gegensatz der absoluten Setzung im reinen Begriff gegen die grenzenlose Relativität des Sinnlichen, wie wir sehen werden, in bemerkenswerter Schärfe und nicht ohne eingehende Begründung gekennzeichnet. Besonders nachdrücklich wird bekräftigt, daß die sittlichen Begriffe eine »Natur« und »Wesenheit ihrer selbst« haben müssen, nicht der grenzenlosen Relativität zum Raube fallen dürfen (172B). So hat allgemein Philosophie zum

Gegenstand »jegliche Natur eines jeden von dem, was ist, in seiner Ganzheit« (174 A). Die Ausdehnung freilich dieser Absolutheit der Begriffe, die man für Fünf und Sieben gerne zugestehen wird, auf die Natur des Menschen (175 B), menschlicher Glückseligkeit und dergleichen, mag zunächst fraglich erscheinen. Aber hier handelt sich's vorerst um den allgemeinen Sinn dessen, was in dem »an sich« gefordert und in der Forderung gedacht wird. Da aber braucht auch ein sinnbildlicher Ausdruck wie der der »Musterbilder, welche dastehen in dem was ist« (Schleiermacher diesmal nicht gut: in der Welt), des Göttlichen als des Seligsten, des Ungöttlichen als des Elendesten, nicht irrezuführen, als ob an eine andre Existenz dabei gedacht sei als die im Systemzusammenhang der Begriffe, in der wahren Erkenntnis begründet wird. »Es ist«, das sagt ganz schlicht, es ist der Fall, es verhält sich in Wahrheit so, wie ausgesagt wird, z. B. daß das Göttliche (Sittlichkeit als Gottähnlichkeit) das Seligste, das Ungöttliche das Unseligste ist. Es gilt so, nachdem es bewiesen ist: kraft der »eisernen und stählernen Gründe« des Gorgias. Es gilt in der »Idee« selbst, die mit dem »Musterbild« einzig und allein gemeint ist; das heißt, es gilt als unwandelbar fester Richtpunkt des Denkens, nicht anders.

In dem allen zusammengenommen ist die Antwort auf die Frage »Was ist Erkenntnis?« fast schon vorweggenommen. Doch ehe wir sie vom rechten Anfang her planmäßig entwickeln, ist noch eine zweite, dasselbe Ergebnis von einer andern Seite aus nahelegende Vorbetrachtung ins Auge zu fassen, die von der mäeutischen Kunst d. h. der geistigen Geburtshelferkunst, deren sich Sokrates rühmt. Wir erkennen darin alsbald eine neue, sehr reine Wendung des Motivs der Wiedererinnerung. Sokrates führt in einem seiner launigsten Vergleiche den Gedanken durch: seine Unterredungskunst bestehe nicht darin, daß er irgend ein fertiges Wissen besitze, um es andern mitzuteilen, was er ja stets von sich verneint hat; sondern allein darin, daß er dem andern helfe, die Erkenntnis, deren Lebenskeim er unbewußt in sich trägt, mit der er gleichsam schwanger geht, richtig und kunstgemäß ans Licht der Welt zu fördern, sowie auch nachher seine Geistesfrucht kunstgerecht zu prüfen, ob sie lebenskräftig sei oder etwa eine lebensunfähige Mißgeburt. Das scheint nur eine scherzhafte Bestätigung der ausschließlichen Negativität, der bewußten Unproduktivität der sokratischen Wissenskritik. Aber es liegt doch darin zugleich jene positive Einsicht, durch die Plato im Meno über diese negative Einseitigkeit der Sokratik hinaus-

gekommen war. Die mit mir umgehen, sagt Sokrates, pflegen, wenn sie sich erst noch so ungelehrig anstellten, in kurzer Frist erstaunliche Fortschritte zu machen; nicht als ob sie von mir jemals etwas »lernten« (im alten Sinne der äußeren Beibringung), sondern indem sie bei sich selbst viel schönes finden und es, bloß unter meiner Hülfe, aus sich zur Welt bringen. Das aus dem Meno uns bekannte Vorfinden bei sich selbst, Hervorholen aus dem bereit liegenden Schatz des eignen Bewußtseins wird hier in einem eindringlicheren und bezeichnenderen Bilde zum Gebären, zum selbstthätigen, eigenkräftigen Herausarbeiten, Produzieren. Es ist die Vorausnahme dessen, was auf der Höhe des Dialogs den schlichten, unbildlichen Ausdruck erhält, daß das Bewußtsein die reinen Grundprädikationen »durch sich selbst«, ohne Organ, denkend, urteilend, sich selber fragend und sich selber Antwort gebend, erkennt. Es ist der klare und reine, diesmal von allem Mythischen und Mystischen rein gehaltene Ausdruck der Erkenntnis *a priori*.

C. Die Kritik der Sinne.

So vorbereitet treten wir nun in die Hauptuntersuchung ein, deren erster, gewichtigster Teil, nach den schon vorgeführten beiden bedeutenden Einleitungskapiteln, die tief angelegte, man darf sagen für alle Zeit grundlegende Kritik der Sinnlichkeit bringt. Plato zeigt sich aufs ernsteste bemüht den rechtmäßigen Anspruch der Sinnlichkeit ganz zu Worte kommen zu lassen. Die Sinnlichkeit ist ihm nicht mehr bloß der finstre Nebel, den man durchdringen muß um zum Lichte der Wahrheit empor zu gelangen, sondern es wird ihm ein wesentlicher Anteil am Erkennen, in genauer, unaufheblicher Beziehung zur Denkfunktion zuerkannt. Zwar können die Sinne so wenig wie ein andrer Lehrmeister die Erkenntnis von außen in uns hineinfördern. Nicht die draußen befindlichen Dinge drücken — um die bezeichnenden Wendungen des Schlußteils vorwegzunehmen — ihr Siegel in das weiche Wachs der Seele, noch sind die Sinne die Fangarme, um die Dinge als Beute der Seele einzufangen und an sie abzuliefern. Sie sind nichts mehr als die Veranlasser; die Erkenntnis selbst vermag das Bewußtsein, wie wir ja hörten, nur aus sich hervorzubringen. Aber doch liefern sie ihm die zu formende Materie, das zu bestimmende $= x$. Sie stellen das Problem, in dessen Bearbeitung allein das sich auf sich selbst besinnende Bewußtsein zur bestimmten Erkenntnis gelangt. Und

so sind sie für das Erkennen allerdings der unumgängliche Ausgangspunkt. Alle unsre Erkenntnis fängt, wie bei Kant, mit der Erfahrung (der Sinne) an, ohne aus ihr zu entspringen.

Um dies Resultat herbeizuführen, formuliert Sokrates als erste Unterfrage zu der Hauptfrage: Was ist Erkenntnis? diese: Ist etwa Erkenntnis gleich Sinnesempfindung?

Nicht wenig läßt sich dafür geltend machen; und auf alles geht Sokrates gründlich ein; so gründlich, daß der Mitunterredner eine gute Weile ihn selbst für einen strengen, fast überstrengen Sensualisten hält, und hernach nicht wenig bestürzt ist, wie er die von ihm selbst bis dahin mit größtem Schein verfochtene These auf einmal ziemlich gröblich zerzaust. Das ist nicht bloß gescherzt. So viel auch des attischen Salzes aufgewandt wird, uns den Bissen zu würzen, es ist ein herzhafter Nährgehalt darin. Das Faktum der Relativität und Variabilität des Sinnlichen wird im umfassendsten Sinne anerkannt und unerschrocken bis zur letzten Konsequenz verfolgt, unter voller Anerkennung des Verdienstes der heraklitisierenden Zeitphilosophie, nämlich der des feinsinnigen Aristippus, um ihre systematische Entwicklung. Plato entnimmt dieser Philosophie geradezu gewisse Hauptzüge zu einer sehr fundamentalen Charakteristik der Erscheinung. Er kann sie ihr entnehmen, weil er in den Grundbestimmungen des Sinnlichen, so wie die besten der Sensualisten selbst sie wahrheitsgemäß angaben, den reinen Gegensatz des Charakters erkannte, der die Begriffserkenntnis unterscheidet.

Nichts ist — so hatte vielleicht schon jene sensualistische Lehre formuliert — an sich selbst Eines (ein bestimmtes), weder ein Etwas noch ein so beschaffenes; weder Substanz noch Quale, würde es in Aristotelischen Kategorien lauten. Sondern eine jede Aussage (über Sinnliches) gilt nur beziehentlich: was groß, ist auch wiederum klein, was schwer, auch leicht, und so durchweg. Und nur durch Bewegung, überhaupt Veränderung, oder Mischung wird es, im Verhältnis zu einander, das, wovon wir mit falscher Benennung sagen, es sei es. Es ist niemals irgend etwas, sondern wird es nur (152DE).

Man ersieht sofort, wie hier in der scharfen Formulierung der bekämpften These die positiven Prädikate, die der Begriffsfunktion eigen sind, schon vorbereitet werden, vielmehr bereits zu Grunde liegen: die bestimmte Setzung als eines, an sich seiendes, etwas, so beschaffenes und so fort. »Sein« sagt hier wie stets bei Plato in strengerer, philosophischer Sprache: die Setzung im Denken, die

Einheit der Bestimmung und damit die Prädikation. Ist nun alle Bestimmung Leistung des Denkens, so muß wohl das im Denken erst zu bestimmende, vor dieser Bestimmung, ein ganz und gar unbestimmtes sein. Diesen Charakter der Unbestimmtheit fand Plato bereits scharf ausgeprägt in den von der Zeitphilosophie unter dem Einfluß des Heraklitismus nachdrücklich hervorgekehrten Merkmalen der durchgängigen Relativität und Variabilität des Sinnlichen. Also mußten den Sensualisten selbst die echten Merkmale des Denkens ungewußt und ungewollt vorschweben. »Nichts ist Ein absolutes«, d. h. das schlechthin, nicht bloß beziehentlich das wäre, was wir von ihm prädicieren: so konnte man nur sprechen, indem man, wenngleich ohne Wissen und Wollen, die Forderung des Einen, schlechthin bestimmten, d. h. des Begriffs, im Sinn hatte und als letzten Maßstab des »Seins«, der »Wahrheit« thatsächlich gebrauchte. Daher war es möglich diese Lehre durch sich selbst, gerade indem man sie zu ihrer reinsten Konsequenz erst durcharbeitete, zu vernichten und in ihren vollen Gegensatz umzuwenden; was Sokrates mit größter Planmäßigkeit und sicherster Wirkung auch ausrichten wird.

Aber es gehört mit zu seinem Plan, daß man von dieser Absicht vorerst nichts ahnen soll. Er scheint vielmehr von der sensualistisch-relativistischen Lehre ganz eingenommen zu sein, sie nur noch immer feiner und genauer ausarbeiten und gegen allerdings sofort sich aufdrängende Bedenken sicherstellen zu wollen. Man erkennt aber bald, welches sehr ernste Interesse ihn bei diesem Schelmenstück leitet. Es finden sich gerade hier einige tief führende Andeutungen. Es verdient die genaueste Beachtung, wie sich von dem Satze des Protagoras[1] aus: »Der Mensch ist das Maß der Dinge«, d. h. das Subjekt für das Objekt, die Subjektivität des Erscheinens immer mehr zuspitzt. Was dem Menschen so und so erscheint, erscheint nicht ebenso auch einer andern Gattung lebender Wesen, was dem einen Individuum, nicht auch dem andern, ja ihm selbst nicht, sobald es in andrer Verfassung ist (154 in.). Es sind die bekannten Hauptpunkte der subjektivistischen Erkenntnis-

[1] Über die Deutung dieses Satzes sowie die Disposition und Einzelerklärung des ganzen auf diesen bezüglichen Teiles des Dialogs vgl. meine Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, I; Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. III, S. 347 ff.; Philologus, Bd. L (N. F. IV), 262 ff. Wer wenigstens diese Dinge genauer erforschen will, den muß ich bitten diese Ausführungen nicht zu ignorieren.

lehre, von Heraklit und Protagoras durch die kyrenaische Lehre bis zur eigentlichen Skepsis der Pyrrhoneer wie der zweiten und dritten Akademie. Alles Erscheinende wechselt und »wird« in dem unablässigen Wechsel der äußeren (Reiz-)Vorgänge und der diesen in genauem Parallelismus, als »Zwilling« entsprechenden organischen Prozesse (auch dieser Parallelismus ist erweislich kyrenaisch); es »wird« also immer nur momentan, so daß von einem bestimmten Sein, also überhaupt von einem Sein (da doch Sein Bestimmtheit besagt) gar nicht mehr zu reden wäre, weder von einem Etwas noch einem Dies oder Jenes oder Jemandes oder Mein (157B; weder einem objektiven noch subjektiven »Sein«, liegt schon darin, und wird weiterhin deutlicher zu Tage kommen); oder überhaupt von irgend etwas, wodurch etwas gedanklich festgestellt würde; sondern man dürfte streng genommen nur aussagen: es wird, wird bewirkt, oder vergeht, wird geändert. Und zwar alles nur für den jedesmal wahrnehmenden in seiner jeweiligen Verfassung. Ich bin nur wahrnehmend in Bezug auf dies und dies, das ich allemal wahrnehme, und es ist nur das und das für mich, den so wahrnehmenden; also nur im Verhältnis zu einander sind wir beide, das jedesmalige Objekt und das jedesmalige Subjekt der Empfindung — wenn wir sind; oder werden wir, wenn wir werden (das und das), denn so verknüpft »die Notwendigkeit« unser Sein, aber nicht (das eines jeden von uns) mit dem irgend eines andern. So sind also »wir«, ich und mein Objekt, nur in untrennbarer Wechselverknüpfung mit einander. Es giebt überhaupt kein isoliertes Sein oder Werden, sondern nur ein Sein oder Werden in Beziehung auf etwas: des Subjekts in Beziehung auf ein Objekt, des Objekts in Beziehung auf ein Subjekt (160AB). Und so ist allerdings mir meine Empfindung notwendig wahr, weil zu meinem Sein (dem Sein für mich) gehörig, und bin ich allein Richter über das, was für mich ist, daß es ist, was für mich nicht ist, daß es nicht ist, ist also meine Empfindung für mich ohne Trug, erkenne ich somit, was ich wahrnehme (160D). Und so wäre allerdings Wahrnehmung Erkenntnis.

Ganz beiläufig wird dabei, gleich im Eingang dieser Ausführungen, der subjektiven Erscheinung auch alle Ortsbeziehung abgesprochen (153DE), weil ja diese schon das Erscheinende in eine gewisse Ordnung einstellen, also festlegen, bestimmen, zum selbständigen (rekognosciblen) Objekt machen würde. Also Ortsbeziehung ein Prinzip der Ordnung, der Bestimmung, und damit

der Objektivierung; die nackte, reine Empfindung für sich ordnungs- und bestimmungslos, folglich in keinem Ort, ausdrücklich weder außer dem Wahrnehmenden noch (in einem örtlich zu nehmenden Sinne) in ihm. Die Ortsbestimmtheit selbst — und von der Zeitbestimmtheit müßte dasselbe gelten — relativiert sich damit, sie entsteht allemal und vergeht wieder im unteilbaren Moment jener Wechselrelation, in der und durch die allein überhaupt etwas »ist«, oder richtiger: »wird«. Sonst (so im Phaedrus) gilt wohl Räumlichkeit (und Zeitlichkeit) als Merkmal des Erscheinens in der Sinnenwelt; hier erfahren wir: dem rein Erscheinenden dürfte nicht einmal Raum- (oder Zeit-)beziehung beigelegt werden, weil es damit schon eine Bestimmtheit, also ein Sein erlangen würde. Ist darin nicht schon der Begriff eines empirischen Seins, eines Seins in der Erscheinung, unter den reinen Bedingungen der Zeit und des Raumes, vorbereitet? Im Theaetet zwar bleibt es bei dieser allein stehenden, nicht weiter verfolgten Andeutung; wir werden aber sehen, wie im Phaedo, im Parmenides, im Timaeus das Problem des Raumes von eben dieser Seite wieder aufgenommen und tief entwickelt, ja im Prinzip gelöst wird.

Aber es soll vorerst der Relativismus seinen Triumph voll auskosten. Selbst die strengsten aller Begriffe, die Grundbegriffe des Mathematischen: gleich, größer, kleiner, werden in den Strudel der Relativität hineingerissen. Gerade an ihnen wird das Problematische der Thatsache der Relativität stark zum Ausdruck gebracht: wie sie es erschwert, über unsre eigenen Begriffe, unsre schlichtesten Grunderkenntnisse, als seltsame Phänomene in uns (*φάσματα ἐν ἡμῖν*, 155 A), zur Klarheit und Übereinstimmung mit uns selbst zu kommen. Es ist sehr leicht die besonderen Fragen, die hier Sokrates aufwirft, eben durch die Unterscheidung absoluter und relativer Aussage über Größen aufzulösen; und es wäre kindisch, Plato nicht zuzutrauen, daß er das ebenso gut gewußt habe wie wir (s. das nächste Kapitel). Aber sobald man weiter fragt: Wie haben wir denn die absolute Größe? kehrt doch die Schwierigkeit wieder. Die fest bestimmte Größe ist eine Thesis, eine eigene Setzung des Gedankens, nicht ein Datum. Absolute Bestimmungen liefert jedenfalls nicht die Erscheinung; sie besagt vielmehr gerade das Gebiet der beziehentlichen Setzung, und zwar grenzenloser Relativität, wenn sie nicht begrenzt wird im Begriff. Wie man aber mit bloßen Wechselrelationen ohne absolute Ansetzungen auskommen will, mit andrer Konsequenz als daß die Wahrheit der Erkenntnis

selbst zu etwas schlechthin fließendem, unbestimmtem und unbestimmbarem wird, ist ewig nicht zu sagen. Und so bleibt für immer das Faktum der Relativität ein Gegenstand jener Verwunderung, die zum Philosophieren zwingt (155 D).

So wäre der Relativismus endlich bis zum äußersten zugespitzt. Mit tiefster Absicht, denn in dieser seiner äußersten Zuspitzung liegt schon seine Selbstaufhebung. Diese grenzenlose Relativität ist unausdenkbar; sie macht alle Bestimmtheit der Setzung, allen Sinn der Aussage zunichte. Nicht nur alles beharrende Sein fiele dahin, das möchte vielleicht noch denklich scheinen, sondern auch ein Werden würde sich nicht mehr aussagen lassen, auch nicht ein (bestimmtes) Erscheinen.

Diese Konsequenz ist durch alles schon so vorbereitet, daß sie ohne weiteres schon jetzt hätte ausgesprochen werden können. Aber noch immer giebt sich Sokrates als interessierten Verteidiger der relativistischen Ansicht, wobei er sich tief in Argumente einläßt, die allbekannt sind als die der Kyrenaiker und später der Pyrrhoneer und skeptischen Akademiker. Die Absicht dieses Vorgehens ist durchsichtig: jener Charakter durchgängiger Relativität und Subjektivität ist wirklich der Charakter der reinen Sinnlichkeit; aber er fordert, ja schließt ein den Gegensatz eines Seins, welchem die entgegengesetzten Prädikate der identischen Bestimmtheit und damit Gegenständlichkeit zukommen. Es liegt also in dieser Zeichnung des extremen Relativismus, dessen Hauptzüge Plato der Philosophie der Zeitgenossen entnehmen konnte, direkt die Platonische Charakteristik der Erscheinung, indirekt die Platonische Charakteristik der Idee.

Dies also wird die nun folgende Widerlegung herauszustellen haben. Zwar eine erste Reihe von Einwänden läßt eine deutliche Tendenz nach diesem Ziel nicht erkennen. Aber diese Einwände werden alsbald wieder zurückgenommen. Ich glaube (mit Bonitz u. a.), daß man darin eine bloße Parodie verfehlter Angriffe andrer Philosophen auf jene Lehre zu erkennen hat, die bei dieser Gelegenheit zurechtgewiesen werden, als an die wirkliche Feinheit und tiefere Tendenz jener Lehre überhaupt nicht heranreichend. Hat doch Plato seine Sympathie mit den Vertretern jener Lehre von Anfang an nicht verhehlt und sie als die »viel feineren« gewissen andern »gar ungebildeten« nämlich grob materialistisch denkenden Philosophen (nach wahrscheinlicher Vermutung Antisthenes und den seinen) gegenübergestellt.

Diese also mochten gegen Protagoras und seine Nachfolger solche Argumente vorgebracht haben, wie: Warum soll der Mensch Maß sein und nicht das Schwein oder der Affe? Und wo bleibt dann die überlegene Wissenschaft, deren der Sophist sich rühmt und die er feilbietet? Soll etwa überhaupt kein Mensch und kein Gott an Wissen einem andern überlegen sein (161f.)? Oder wie soll Wahrnehmen gleich Verstehen sein, wenn ein Fremder unsre Sprache hören und doch nicht verstehen kann? Oder wie kann Wahrnehmen Erkennen sein, da ich das ursprünglich z. B. durch Sehen erkannte durch Festhalten im Gedächtnis noch weiß, auch nachdem ich die Augen geschlossen habe, in welchem Fall ich also dasselbe zugleich wissen und nicht wissen würde?

Diese Angriffe, deren oberflächliche Sophistik gegen die Feinheit der bestrittenen Lehre stark absticht, werden von Protagoras, den Sokrates hier wiederholt (162D, 166A) zu seiner Verteidigung selbst das Wort nehmen läßt, mit Leichtigkeit abgewehrt. Die in ihrer Schärfe verstandene Theorie des Relativismus wird es gar nicht gelten lassen, daß z. B. Wahrnehmung und Gedächtnis dasselbe zum Objekt hätten, sondern die Gedächtnisvorstellung ist eine neue Wahrnehmung (im weitern Sinne: ein Innewerden); der Strenge nach aber haben überhaupt nicht zwei Wahrnehmungen jemals dasselbe Objekt, ja auch nicht dasselbe Subjekt. So entschwindet freilich alle objektive Wahrheit. Aber das hindert nicht einmal einen Wertunterschied der Vorstellungen. Es sind zwar nicht die einen wahrer, aber wohl die einen erfahrungsmäßig heilsamer als die andern, und wer nun den, der in solcher Verfassung ist, daß ihm die minder heilsamen Vorstellungen kommen, so umzuwandeln versteht, daß ihm hernach heilsamere zuteil werden, den nennt man den kundigen. Ein solcher ist etwa für die Pflanzen (denn auch die Pflanzen haben Empfindung) der Landmann, für den menschlichen Leib der Arzt, für die Staaten der Rhetor, und so für die Seele des einzelnen der Sophist. Das ist wesentlich die Distinktion, durch die noch die spätere Skepsis sich, bei gänzlicher Verneinung einer uns erreichbaren theoretischen Einsicht, den Forderungen des »Lebens« gegenüber deckt, indem sie eine praktische Kunde, nach dem uns bekannten Begriff der »Empirie«, völlig ohne theoretischen Anspruch, nicht aufgehoben haben will.

Jenen Einwänden, sofern sie sich bis zur vollen Konsequenz der bestrittenen Lehre überhaupt nicht erhoben, ist damit nicht unrecht geantwortet. Aber die Lehre wird durch diesen Zusatz

freilich nicht haltbarer, wie die nun erst folgende ernsthafte Kritik mit leichter Mühe klarstellt.

Sie beginnt mit einem mehr formalen Einwand. Die Theorie des Relativismus will ohne Zweifel sich selbst als objektiv wahr behaupten. Und doch schließt diese Theorie alle objektive Wahrheit aus. Sie widerlegt also sich selbst. Das wird in der spitzen Form ausgedrückt: Ist jede subjektive Meinung im Recht, so ist auch die subjektive Meinung dessen im Recht, welcher meint, daß nicht jede subjektive Meinung im Recht sei. — Der Einwand ist nicht ganz durchschlagend. Ein folgerechter Skeptiker wird darauf antworten dürfen, und wenigstens die späteren Skeptiker haben so geantwortet: es falle ihm gar nicht ein seine Lehre als objektiv gültige Theorie zu behaupten, sondern nur als etwas, das ihm so scheine und ihm, wenn freilich unbewiesen, doch auch unwiderlegt sei. Nur dann wird der Relativismus durch dies Argument getroffen, wenn er inkonsequent genug ist sich selbst als objektiv gültige Theorie behaupten zu wollen. Protagoras allerdings hat sich wohl diese Inkonsequenz eines »negativen Dogmatismus« zu Schulden kommen lassen; wenigstens hat schon Demokrit das gleiche Argument gegen ihn gerichtet. Schon von Aristippus aber möchte man es nicht annehmen; die spätere Skepsis, wie gesagt, hat diese Inkonsequenz vorsichtigst vermieden.

Auch legt Plato selbst offenbar größeres Gewicht auf das zweite, schon tiefer in die Sache dringende Argument: Für den strengen Relativismus bliebe allenfalls nur bestehen die Wahrheit des unmittelbar gegenwärtig empfundenen; jede im geringsten darüber hinausgehende Aussage dagegen, insbesondre jede Aussage über zukünftiges wäre unzulässig. Das schlechthin gegenwärtige mag, was es scheint, auch sein; für das nicht gegenwärtige jedenfalls ist das gegenwärtig erscheinende nicht maßgeblich.

Das Argument zielt auf den uns bekannten sophistischen Begriff der Empirie als der glücklichen Vorausbeurteilung zu erwartender Ereignisse auf Grund der Beobachtung der regelmäßigen Folge der Erscheinungen. Das paßt besonders gut, wenn dieser Begriff, wie wir annahmen, von Protagoras herrührt. Freilich braucht der konsequente Relativismus wiederum auch das nicht als objektiv gültige Erkenntnis zu behaupten, sondern, wie es der spätere skeptische Empirismus ebenfalls stets thut, nur als ein Surrogat der Erkenntnis, wofür wissenschaftliche Wahrheit gar nicht in Anspruch genommen wird, sondern bloß praktische Brauch-

barkeit. Und eben diesen Standpunkt ließ ja Plato selbst den Protagoras in seiner Entgegnung auf die ersten Einwände einnehmen. Insofern würde das Argument kaum auch nur ihn ernstlich treffen.

Aber auch von Platos eignen Voraussetzungen aus ist das Argument nicht radikal genug. Es hat im Vordersatz noch etwas zu viel zugestanden. Das enthüllt die ungleich schärfere, den strengen Relativismus in der That unrettbar vernichtende Kritik, die jetzt noch besonders gegen den heraklitischen Unterbau der Lehre gerichtet wird. Soll schlechthin alles beständig in Veränderung begriffen sein, örtlicher zugleich und qualitativer, nichts in irgendwelcher Hinsicht auch nur einen Moment beharren, so läßt sich schon gar kein Subjekt mehr angeben, das sich ändre; es entschwindet uns immer wieder, indem wir es auszusprechen und im Wort festzuhalten suchen. Und nicht bloß vom Objekt gilt dies, das wir von seiner sinnlichen Erscheinung unterscheiden möchten, sondern sogar von der Erscheinung selbst, die ja überhaupt für diesen Standpunkt als solche schon das Objekt wäre. Es bleibt also überhaupt nichts, das sich irgendwie im Gedanken festhalten ließe. Man dürfte nicht mehr sagen, es sei so oder nicht so; es gäbe gar kein so und nicht so mehr; kein so oder nicht so sein, auch kein so oder nicht so werden oder erscheinen; sondern man müßte eine ganz neue Sprache ersinnen, um ein so ganz und gar wandelbares Verhalten nur irgendwie aussprechen zu können. Der zutreffendste Ausdruck wäre etwa das »auch nicht irgendwie«; am allertreffendsten aber möchte es das Unbestimmte (*ἄπειρον*) zu nennen sein (183B).

In diesem Wort hat die Charakteristik des Sinnlichen ihre letzte Zuspitzung erreicht. Das Sinnliche, abgesehen von aller Funktion des Begriffs, wäre das schlechthin unbestimmte, aus sich auch schlechthin unbestimmbare, welches Prädikat der reinen Sinnlichkeit von Plato später, im Parmenides und Philebus, ausdrücklich beigelegt wird. Alle Bestimmung also ist vielmehr Leistung des Begriffs. Sogar nur im Hinblick auf die bestimmende Funktion des Begriffs vermochte das Sinnliche charakterisiert zu werden als das noch nicht bestimmte, erst zu bestimmende. Im Hinblick auf sie aber ist es alsdann auch positiv zu charakterisieren als das zwar nicht aus sich, aber eben durch die Begriffsfunktion bestimmbare. So vernahmen wir ja schon, daß dem rein Sinnlichen selbst die Ortsbeziehung abzusprechen wäre, weil der Ort schon eine Bestimmtheit wäre, die nicht ohne die bestimmende Funktion des

Begriffs möglich ist; und von der Zeitbestimmung gilt dasselbe. Also bleibt auch das nicht bestehen, was vorher noch der Sinnlichkeit zugestanden wurde, daß sie ein verläßlicher Zeuge wenigstens für das hier und jetzt erscheinende sei. Es giebt gar kein hier und jetzt, d. h. keinen bestimmten Ort und Zeitpunkt ohne die bestimmende Funktion des Begriffs. Das wäre ja auch schon ein »dieses«, und wiederholt wurde doch gesagt: es giebt kein dieses nach der strengen Konsequenz des ausschließlichen Relativismus.

Nicht ohne tiefere Absicht wird gerade an dieser Stelle die der relativistischen extrem gegenüberstehende Lehre der Eleaten in Erinnerung gebracht, die die Erscheinung, eben ihrer durchgängigen Relativität wegen, schlechthin verwarf und nur das unwandelbar Eine des reinen Begriffs gelten lassen wollte. Man sieht aber schon voraus, daß Plato nach einem so verständnisvollen Eingehen auf die große Thatsache der Relativität nicht etwa bei diesem andern Extrem wird enden wollen. Zwar verschiebt er die Kritik der eleatischen Lehre auf eine bessere Gelegenheit; denn das sei eine zu große Sache, um hier so im Vorbeigehn abgethan zu werden. Aber daß er auch diese Partei nicht wird ergreifen können, ist schon jetzt klar. Der Ausdruck seiner Ehrfurcht vor der »ganz adligen Tiefe« des Parmenides lautet wie ein Vordersatz, der eine einschneidende Kritik als Nachsatz verheißt.

Statt dessen zieht er vor, in Form eines bloßen Nachtrags zum nun absolvierten ersten Teil der Untersuchung eine kurze, doch ganz direkte und positive Ausführung über die Funktion des Begriffs zu geben, die in der That das Centrum der ganzen Darlegung bildet und, wiewohl psychologisch eingeführt, in der That das tiefste Fundament der Platonischen Logik enthüllt.

D. Der neue Begriff der Erkenntnis.

Womit empfinden wir? Mit Augen, Ohren und so fort. Aber dies »womit« ist zu unbestimmt. Soll es heißen: die Sinne sind das, wodurch, kraft dessen, oder bloß: durch dessen Vermittlung oder mit Hülfe dessen wir empfinden? Das heißt: sind die vielen Empfindungen in uns eingeschlossen wie die trojanischen Helden im hölzernen Roß, ohne eine gemeinsame Beziehung auf eine gewisse Einheit (auf »eine Idee«), heiße man sie nun ψυχή (Bewußtsein) oder wie sonst, kraft deren wir, bloß durch Vermittlung jener (der Sinne) das Empfindbare empfinden?

Hiermit ist klar die Bewußtseinseinheit als Grundfunktion der Erkenntnis ausgesprochen. Die Einheit des geistigen Blicks, in der das Mannigfaltige der Sinne zusammengeschaut wird, das ist die »eine Idee«, von der Plato schwankt, ob er sie ψυχὴ oder wie anders nennen soll. Man muß sich hierbei erinnern, daß ψυχὴ sehr oft bei Plato und überhaupt in der philosophischen Sprache der Griechen als Ersatz für das fehlende Wort eintritt, welches unserm »Bewußtsein« entspräche. Es ist sehr häufig nicht Substanz-, sondern Funktionsbegriff; wie es ja selbst in der gewöhnlichen Sprache ebensowohl Atem, Hauch, Leben, wie jenes halbkörperliche, schattenhafte Etwas bedeutet, das während des Lebens im greifbaren Körper Wohnung genommen hat, im Sterben ausgehaucht wird und in die Schattenwelt von hinnen geht, wenn nicht um Gräber spukt. Hier aber paßt nur ein Funktionsausdruck, da es sein soll »ein identisches unsrer selbst, kraft dessen wir«, ausdrücklich ohne Organ, aber unter Benutzung der körperlichen Organe, die begriffliche Bestimmung des Sinnlichen leisten.

Daß aber ein solches sein muß, wird so bewiesen. Je durch ein besonderes Organ ließe sich nur je eine besondere Qualität auffassen (jeder sinnliche Unterschied fordert ein eigenes physiologisches Korrelat); dagegen jedwede Bestimmung, die auf das sinnlich Verschiedene in identischer Weise bezogen wird, muß wohl nicht von den sinnlichen Organen abhängen, auf die wir angewiesen sind, um jede der sinnlichen Bestimmtheiten für sich aufzufassen. Zum Beispiel zwei verschiedene Farben müssen durch je ein eigenes sinnliches Organ empfunden werden; die auf beide gemeinsam bezügliche Aussage dagegen, daß sie beide sind, ferner, daß sie jede von der andern verschieden, mit sich aber identisch, daß sie zusammen zwei, jede für sich eine, daß sie der Qualität nach gleich oder ungleich sind, dies auf alle gemeinsam sich erstreckende, kraft dessen wir aussagen, es ist oder ist nicht das und das — dann substantivisch: Sein und Nichtsein, desgleichen Identität und Verschiedenheit, qualitative Gleichheit und Ungleichheit, Einheit und Zahl, Gerade und Ungerade »und alles was diesem folgt« (d. h. daraus ableitbar ist: hier fände die ganze reine Mathematik, zunächst als Arithmetik, ihre Anknüpfung): mit Hülfe welches Organs sollten wir dies alles auffassen? Antwort: mit keinem eigentümlichen Organ, sondern es ist das Bewußtsein selbst, welches diese »allgemeinen« (auf alles gemeinsam anzuwendenden) Bestimmungen durch sich selbst und nicht mit Hülfe körperlicher Organe auffaßt. Auch die

sittlichen Grundprädikate, das Schöne, Gute und deren Gegenteile, gehören dazu, da sie (wie im Laches schon gezeigt war) sich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichermaßen erstrecken.

Es wird noch besonders die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß dies alles Relationsbegriffe sind, die wir nur gewinnen können, indem wir das zeitlich differente vor dem geistigen Blick gleichermaßen gegenwärtig haben, durchgehen und vergleichend beurteilen. (Hier läge die Konsequenz nahe, die zwar unausgesprochen bleibt: daß auch die zeitliche Bestimmtheit selbst allein aus dem centralen, in sich nicht zeitlich bestimmten Einheitspunkt des Bewußtseins beurteilt werden kann.) So allein erkennen wir das Sein und Was es ist, und das diesem entgegengesetzte, sowie das Wesen der Entgegensetzung selbst (Bejahung, Verneinung und Kontradiktion), und so fort. Schließlich werden die Grundprädikate zusammengefaßt unter den zwei Hauptklassen Sein und Wert, *οὐσία* und *ὠφελία*, also den beiden großen Gebieten der theoretischen und der praktischen Grundprädikationen. Da nun in diesen alle Möglichkeit des Urteilens, aller bestimmte Sinn der Aussage begründet ist, so giebt es durch sie allein, und nicht durch das sinnliche Erlebnis, ein Sein (im weitesten Sinn des Aussageinhalts); mithin Wahrheit; mithin Erkenntnis.

Die Grundfunktion, auf der demnach die Erkenntnis beruht, die schon im Vorbeigehn als Urteil (*κρίνειν*) und zwar Relationsurteil (186 B, A) gekennzeichnet war, wird dann noch ausdrücklich als solches festgestellt: Welches ist die Benennung, die das Bewußtsein annimmt, wenn es ganz für sich allein sich mit dem zu thun macht, was ist? Antwort: Urteilen. Denn anders nicht kann hier *δοξάζειν* übersetzt werden, besonders nach der scharfen Erklärung (189 f.): Daß man ein andres als andres und als nicht dasselbe im Gedanken (*διάνοια*) setzt, das nennt man Denken (*διανοεῖσθαι*). Und was ist dies? Eine Rede (*λόγος*), die das Bewußtsein bei sich selbst durchgeht *(discursus)* über das, was es gerade in Betracht nimmt. Also ist Denken nichts andres als eine Unterredung, worin es, das Bewußtsein, sich selbst befragt und sich selbst Antwort giebt, Ja sagt oder Nein. Wenn es nun zu einer Festsetzung (Abgrenzung, Bestimmung) gelangt ist, langsamer oder schneller darauf losgehend, und fortan eins und dasselbe aussagt, nicht mehr mit sich in Zwiespalt ist, so nennt man das *δόξα*. Diese ist also ein *λόγος*, eine Aussage, nicht zu einem andern mit der Stimme, sondern schweigend bei sich selbst gethan.

Damit ist die Erkenntnis auf den Begriff, auf die allgemeine Funktion der »synthetischen Einheit«, die Begriffe auf Grundbegriffe, als Grundarten der Synthesis, oder in andrer Wendung, Grundfunktionen des Urteils, zurückgeführt. Allerdings ist nun urteilen noch nicht ohne weiteres erkennen. Nämlich es müssen auch noch alle gültigen Urteile unter sich in durchgängiger Einheit stehen, sie müssen in einem System von Urteilen, in der »Wissenschaft« sich verknüpfen und in ersten Grundurteilen sich sichern. Darüber werden die logischen Untersuchungen des Phaedo, des Gastmahls und des Staats uns genugsam belehren, die dagegen das hier erreichte erste und entscheidende Ergebnis durchweg voraussetzen. Auch das im Theaetet nur erst skizzierte System der Grundbegriffe wird seine strengere Ausführung und Begründung erst erhalten, indem die hier bloß aufgezählten Grundbegriffe sich entwickeln zu Prädikaten von Grundurteilen, also die Kategorien (Kantisch gesprochen) sich zu Grundsätzen vertiefen. Diesen großen Schritt vollbringt der Schlußteil des Phaedo. Das ist der entscheidendste Grund, welcher zwingt den Theaetet dem Phaedo zeitlich voranzustellen. Nicht nur setzt der Phaedo die Ergebnisse des Theaetet deutlich voraus, und zwar, wie wir sehen werden, schon von den ersten auf die Erkenntnisfrage bezüglichen Sätzen an; sondern noch beweisender ist das umgekehrte, daß die größte, für immer entscheidende Errungenschaft des Phaedo, die Idee als Hypothesis, im Theaetet noch nicht vorausgesetzt wird.

Der Grund dazu ist freilich eben hier gelegt. Sogar schon die letzte Konsequenz, in der der platonische Idealismus sich vollenden wird, drängt sich auf; auch sie wird jedoch nicht ausgesprochen, nicht auch nur angedeutet. Die letzte Korrektur des Relativismus nämlich würde die sein: daß die Relativität selbst verständlich wird als relative Setzung des Denkens. Das Denken vermöchte aber die Relation nicht zu setzen, ohne zugleich die Termini der Relation zu setzen, die, als Denksetzungen, der Forderung der Einheit, der Identität, des »An-sich«, schlechtin entsprechen, in dieser Bedeutung also »absolut« sein müssen. Der Relativismus hatte das ganz richtige im Sinn, daß nichts absolutes gegeben ist noch je gegeben sein könnte. Nur ist ebenso wenig die Relation gegeben, sondern sie besteht auch nur kraft der relativen Setzung im Denken, die aber die absolute Setzung, nämlich der reinen Begriffe, voraussetzt, ja einschließt. Es sind zuletzt die Gesetze der reinen Denkfunktion selbst, die für das Denken freilich bedingungslos gelten müssen;

nicht etwas wie Dinge. Diese Formulierung geht über den Theaetet hinaus. Daß sie aber dem letzten Sinn der Ideenlehre entspricht, wird sich besonders im Parmenides und Sophisten erweisen.

E. Der Dogmatismus der »richtigen Vorstellung«.

Es bleibt jetzt noch der zweite Hauptteil des Dialogs übrig, die Prüfung der These, daß Erkenntnis gleich »wahrer Vorstellung« oder »wahrer Vorstellung mit Erklärung« sei.

Es heißt im Eingang dieses Teils (187 A), es solle alles vorige »ausgelöscht« sein und wieder ganz von vorn angefangen werden. Das ist buchstäblich zu nehmen: nichts vom bisher gewonnenen soll gelten. In der That sind die soeben erreichten, grundlegenden Festsetzungen für die ganze nun folgende Untersuchung einfach nicht vorhanden. Festgelegt war die *δόξα* im Sinne des Urteils: der Beziehung des Mannigfaltigen der Sinne auf die Einheit des Denkens und zwar durch bestimmte synthetische Grundfunktionen, man darf sagen: Kategorien. Durch diese wird der Gegenstand (das »was ist«) erkannt, das heißt im Denken, für das Denken überhaupt erst gesetzt. Ohne es ist das Gegebene, Sinnliche, bloß ein *x*, ein schlechthin, in aller Absicht unbestimmtes, erst zu bestimmendes. Dieser kritischen Auffassung der Gegenstandserkenntnis, wie man in der strengsten Bedeutung dieses Kantischen Terminus sie nennen darf, steht gegenüber die dogmatische, für welche die Gegenstände gegeben sind, zuerst in der Sinneswahrnehmung, dann in deren Nachbild in der Vorstellung, welche von außen in die Seele einem Siegel gleich sich eindrückt. Es kommt dann bloß noch darauf an, daß man diese Vorstellungen auf die Dinge der Wahrnehmung auch richtig bezieht, so wird aus der »richtigen« oder »wahren«, d. h. genau aufgeprägten »Vorstellung« Erkenntnis.

Das ist der kraß dogmatische Sinn der These: Erkenntnis gleich wahrer Vorstellung (mit oder ohne hinzukommende Erklärung), die im zweiten Teil geprüft und *ad absurdum* geführt wird. Nur stellt sich Sokrates in gewohnter Schelmerei anfänglich so an, als wolle er die These ganz ernstlich verfechten; als gehe sie wohl gar aus den vorigen Aufstellungen ganz natürlich hervor. Er deutet mit keiner Silbe an, und der allzu treuherzige Theaetet merkt es auch gar nicht, daß damit in der That das volle Gegenteil der eben gewonnenen fundamentalen Festsetzungen ausgesprochen ist; daß vor allem der Ausdruck *δόξα*, in dem die neue These mit

den vorausgegangenen Aufstellungen scheinbar zusammenhängt, eine gänzlich veränderte Bedeutung angenommen hat. Dieser Bedeutungsübergang läßt sich in der Übersetzung leider gar nicht wiedergeben. Zu klar bedeutete δόξα vorher das Urteil, dagegen jetzt die Vorstellung. Es ist im deutschen kaum möglich, das Wort auch im ersteren Sinn (mit Schleiermacher u. a.) durch »Vorstellung« wiederzugeben, noch wüßte ich sonst ein Wort, in dem der Unterschied der Begriffe, auf den es hier ankommt, sich auch nur verstecken würde. Es ist etwa das Finden, Befinden, welches im einen Fall »nach Prüfung entscheiden«, im andern »ungeprüft hinnehmen« hieße. Es ist, intransitivisch ausgedrückt, der Doppelsinn des Geltens: es gilt, nachdem es begründet ist, oder es gilt dafür, ohne Gründe und ohne Nachfrage nach solchen.

Der Widerspruch tritt gleichsam faustdick zu Tage, wenn nachher die δόξα eine Einprägung von außen in die Wachstafel der Seele, oder wenn das Erkennen der wahren Vorstellungen ein Ergreifen, ein Packen von etwas sein soll, das wir schon besaßen, aber nicht hatten; wobei wir manchmal versehentlich die eine wahre Vorstellung statt der andern — oder auch eine falsche statt der richtigen erhaschen, und dergleichen mehr. Wo ist da die »Seele« geblieben, die ohne Organ, »durch sich selbst« den reinen Begriff erdenkt, also mit einer Reception von außen nichts gemein haben sollte? Wo ist vollends das hingeraten, daß es überhaupt kein Sein, keine Wahrheit für uns giebt als kraft der Feststellung im rein erzeugten Begriff? Der Dogmatismus ist in jenen Gleichnissen so plump wie nur möglich geschildert, es ist ganz und gar die später stoische »Impression« und »kataleptische«, das Sein ergreifende und zugleich von ihm ergriffene »Phantasie«, die wir vor uns haben. Diese muß also in Platos Zeit schon existiert haben; aller Wahrscheinlichkeit nach in der Lehre des Antisthenes, auf den fast alle die wunderlichen Figmente der stoischen Erkenntnislehre sich zurückführen lassen. Die »Seele« vor allem ist hier ganz einfach körperlich gedacht, sie hat nicht etwa bloß, sondern ist ein körperhaftes Organ, bestenfalls Centralorgan. Damit verliert die Prüfung dieser Thesen für uns ihr direktes Interesse. Die positive Untersuchung ist mit dem »Nachtrag« zum ersten Teil abgeschlossen; was folgt, beansprucht nur die Bedeutung der Gegenprobe, deren Ergebnis, wer richtig gerechnet hat, voraus weiß.

Gleichwohl ist über diesen Teil einiges wenige zu sagen, schon weil dabei gewisse Fragen wenigstens berührt werden, welche unsern

Philosophen auch fernerhin, besonders im Sophisten, sehr ernstlich beschäftigt haben. Plato widerlegt die These, daß Erkenntnis gleich wahrer Vorstellung sei, hauptsächlich, indem er zeigt, daß unter den Voraussetzungen, auf denen sie fußt, es kein Falschvorstellen, keinen Irrtum geben könnte. Denn wenn es immer ein vorhandenes Wirkliche sein muß, das wir vorstellen — die Vorstellung wird geradezu wie eine auf das vorhandene Wirkliche ausgeübte Handlung vorgestellt —, so wird es überhaupt unmöglich, vorzustellen, was nicht »ist«, das heißt jetzt: nicht dinglich vorhanden ist. Man kann nicht »packen« oder einen Abdruck von dem erhalten, was nicht »ist«. Besonders launig wird dann der Vergleich der Seele mit einem Taubenschlag durchgeführt, in dem wir die wahren Vorstellungen der Gegenstände eingefangen haben, und nur noch irren können, indem wir die eine statt der andern greifen. Wunderlich nur, daß wir Erkenntnisse in der Seele eingefangen haben und doch nicht — erkennen sollen. Oder haben in dem Vogelkäfig unsrer Seele außer den Erkenntnissen unversehens auch — Nichterkenntnisse Wohnung genommen? Dann bedürfte es erst wieder einer zweiten Erkenntnis, um die Erkenntnisse von den Nichterkenntnissen zu unterscheiden, und, da derselbe Grund fortwaltet, weil ja diese Erkenntnis, vom gedachten Standpunkt, wieder auf die gleiche Weise erklärt werden müßte, so bedürfte es einer dritten und vierten, und so ins unendliche weiter, ohne daß wir über die Erkenntnis um ein Haar klüger würden.

Für Plato ist es gewiß ein ernsthaftes Problem, wie Irrtum, wie Falschurteilen möglich ist. Im Sophisten namentlich werden wir diesem Problem wieder begegnen. Aber diese Behandlung der Frage wird nur verständlich als übermütige Parodie fremder Thesen, aus der nicht einmal indirekt für seine eigene Stellung in dieser an sich wohl ernsten, aber in diesen Thesen lächerlich mißverstandenen Frage etwas zu entnehmen ist. Die Interpreten haben es, wie es scheint, bisher durchweg nicht erkannt, wie alle diese Verwirrungen nur die einfache Konsequenz des stillschweigend zu Grunde gelegten, kraß dogmatischen Begriffs der Erkenntnis sind, und sich mit einem Schlage heben, sobald man einmal begriffen hat, daß Sein nichts gegebenes, sondern für die Erkenntnis erst zu erzeugen ist im Erkennen selbst; wie doch zuvor ausführlich gezeigt war. Hat man diesen Schlüssel einmal in der Hand, so löst sich alles zum Lachen einfach. An einem Punkte hätte doch auch der oberflächlichste Leser stutzig werden sollen: Lehren und lernen wird (198A)

ganz unbefangen erklärt als mitteilen und empfangen von außen. Das war die Meinung des Sophisten Protagoras (Prot. 319B), die von Plato schon dort offenbar nicht geteilt, im Meno (93BD) ausdrücklich und für immer (vgl. z. B. Staat 518BC) abgelehnt wurde.

Angesichts dieses Sachverhalts scheint es unnötig, die Beweisgänge dieses Teils alle einzeln vorzuführen und im einzelnen zu erklären. Nur einer dieser Beweisgänge bedarf besonderer Erläuterung, weil hier Plato in nicht sofort durchsichtiger Weise eigene und wichtige Thesen mit den fremden mischt. Eine der verschiedenen Wendungen der dogmatischen Ansicht — in der That scheint es sich nur um verschiedene Ausdrücke einer und derselben Grundmeinung zu handeln, die denn wohl auch alle einem einzigen Autor, dem vielschreibenden Antisthenes, entlehnt sein werden — lautet so. Die Dinge bestehen aus gewissen letzten Elementen, gleichsam Buchstaben des Seins (*στοιχεῖα*); von diesen giebt es keine Erklärung (*λόγος*); man kann sie nur einzeln nennen, aber gar keine weitere Aussage von ihnen thun, daß sie das und das seien oder nicht seien; nicht einmal »es« oder »jenes« oder »jedes« oder »es allein« oder »dieses« darf man von ihnen sagen (eine offenbar parodierende Konsequenz), denn das alles wären schon dem Dinge selbst fremde Prädikate. Dagegen vom Zusammengesetzten giebt es eine Erklärung, eben durch Angabe der Zusammensetzung aus jenen »Buchstaben«. Denn eine Erklärung, ein Satz, ist eine Verknüpfung von Namen. (Eben dies meinen auch die »hundert Hölzer« des Wagens 207A: Definition durch äußere mechanische Zusammensetzung statt durch Verflechtung von Merkmalen.) Die Elemente, schließt die Theorie weiter, sind demnach gar nicht Gegenstand der Erkenntnis, dagegen sind sie durch Sinneswahrnehmung gegeben (hier der klare Dogmatismus der These); zu erkennen bleibt nur die Zusammensetzung der »Silben« aus den »Buchstaben« des Seins.

Hier scheint dem Sokrates bedenklich, daß es von den Silben Erkenntnis geben soll, von den Buchstaben nicht. Denn was ist die Silbe? Entweder die Buchstaben, dann ist der Widersinn sofort klar, oder eine eigene, unteilbare Einheit, als welche die Silbe aus den Buchstaben erst hervorgeht. Macht man aber damit Ernst, so wäre ja die Silbe selbst nunmehr ein einfaches, es würde also von ihr dasselbe gelten müssen wie von den Buchstaben, daß sie, weil einfach, kein Gegenstand der Erkenntnis wäre. Die Erklärung, als das unterscheidende Merkmal der Erkenntnis, sollte ja ein Zerlegen

in Stücke sein. Übrigens hat man in allen Disciplinen zu allererst die Elemente zu lernen, beim Lesen die Buchstaben, in der Musik die Töne, und so fort; von diesen hat man deutlichere Erkenntnis als von den Zusammensetzungen. Also stellt sich diese ganze Lehre als ein — unfreiwilliger Scherz dar.

Es braucht nach allem schon gesagten jetzt nur einfach ausgesprochen zu werden, daß diese »unzerlegliche Einheit« (die weiteren scharfen Ausprägungen dieses Gedankenmotivs sind oben S. 96 f. schon zusammengestellt werden) auf die Platonische Begriffsfunktion zurückweist. So werden die echten »Buchstaben des Seins« zu den kategorialen Grundbestimmungen; wie ja auch jene »überall sich herumtreibenden« Bestimmungen Sein und Nichtsein, Es und Jenes, Jedes und so weiter, nur verschiedene Ausdrücke der Bestimmung überhaupt, also der allgemeinen Denkfunktion sind. Aus der Zusammensetzung der Buchstaben zu den Silben aber wird dann die begriffliche Komplexion, für die es wichtig war zu betonen, daß sie nicht tote mechanische Komposition, sondern Schöpfung neuer »unteilbarer« Gedankeneinheiten ist.

Im übrigen enthält dieser ganze zweite Teil, wie gesagt, nur überlegene Kritik fremder Lehrmeinungen, deren Widersprüche, plumpe Zirkel und Vorwegnahmen des zu beweisenden spielend entwirrt, und damit die groteske Torheit der urdogmatischen Grundmeinung bloßgelegt wird.

2. Euthydem.

Geradezu als ergänzender Nachtrag zu dem polemischen Geplänkel, das den zweiten Teil des Theaetet füllt, darf der Euthydem bezeichnet werden; ein Nachtrag, der im Theaetet so bestimmt angekündigt ist, daß er sogar als Anhang zu diesem, wie eine Art Satyrspiel, zugleich veröffentlicht sein könnte; was ich übrigens nicht etwa behaupten will.

Es ist hauptsächlich das Problem des Falschvorstellens, in welchem die beiden Schriften zusammenhängen. Im Theaetet (190E) wird bei der Erörterung dieses Punktes auf viele absurde Folgerungen hingedeutet, auf die die Annahme, daß es gar kein Falschvorstellen gebe, führen würde, die aber Sokrates für jetzt nicht entwickeln will, weil es scheinen könnte, als träfen die lächerlichen Konsequenzen ihn selbst; denn er hatte ja die fragliche Ansicht anscheinend zu der seinigen gemacht. Erst wenn man mit der ganzen Untersuchung fertig sei, so daß jene schlimmen Kon-

sequenzen nicht mehr ihn, sondern andre treffen, verspricht er sie darzulegen.

Wenn je Plato in einer seiner Schriften die nächstfolgende voraus angekündigt hat, dann hier. Im Euthydem nämlich werden die lächerlichen Konsequenzen jener törichten Voraussetzung (besonders 285—288) ergötzlich genug entwickelt. Daß es sich hier wieder um Antisthenes handelt, dafür giebt es diesmal einen dreifachen äußeren Beweis. Erstens berichtet Diogenes Laertius in der Biographie des Protagoras (IX 53): den Satz des Antisthenes, daß es keine Kontradiktion gebe, habe zuerst Protagoras aufgestellt, wie Plato im Euthydem sage. Im Euthydem steht nun zwar nicht der Name des Antisthenes, aber die These wird, zweifellos als die des zeitgenössischen Philosophen, dem die ganze lustige Polemik gilt, angeführt, und es wird dazu bemerkt: diese Weisheit sei nicht neu, sondern rühre schon von Protagoras her (286C, 288A). Sodann bezeugt Aristoteles in der Metaphysik (V, 1024b 32) als die törichte Meinung des Antisthenes: man könne gar nicht zwei Begriffe in einem Urteil verbinden, so daß man aussage, eins sei das andre (d. h. es sei überhaupt keine Prädikation zulässig, außer so, daß der Prädikatsbegriff mit dem Subjektsbegriff wirklich identisch sei); jedes Ding habe eben nur den einen, ihm eigentümlichen »Begriff« (oder verstatte nur diese einzige Aussage, λόγος, daß es eben es selbst sei); woraus weiter sich ergab, daß man überhaupt nicht irgend einer Aussage kontradicieren, ja überhaupt nicht eine falsche Aussage thun könne. Alle diese Sätze aber, unter welchen der zweite der ist, von dem Diogenes Laertius spricht, treten im Euthydem als die des durch die ganze Schrift bekämpften, in die Doppelgestalt der Gebrüder Euthydem und Dionysodor verkleideten Gegners auf; dieser ist also notwendig Antisthenes. Endlich treten dieselben drei Sätze nochmals zusammen auf bei Isokrates in der Einleitung der Helena, ersichtlich auch hier als die eines und desselben damals lebenden Autors, also wiederum des Antisthenes; wie denn auch die ganze Charakteristik des ungenannten Gegners des Isokrates in der Helena wie in einer Stelle der Sophistenrede und des Plato im Euthydem Punkt für Punkt übereinstimmt.[1] In denselben und einigen weiteren Punkten aber berührt sich ferner die Polemik im Euthydem so eng mit der im Theaetet, daß die Beziehung auf Antisthenes auch für den letzteren auf derselben Grundlage zweifellos feststeht.

[1] S. die Zusammenstellung, Philol. N. F. II, S. 616, Anm. 64.

Wie aber der Theaetet in der angeführten Stelle deutlich auf den Euthydem vorausweist, so findet sich, und zwar wieder in demselben Sachzusammenhang, eine andre Stelle des Euthydem, die nicht minder greifbar auf den Theaetet zurückdeutet. Es handelt sich um die soeben berührte historische Zurechtweisung, daß die Paradoxien des Antisthenes nicht einmal den Reiz der Neuheit haben, sondern auf Protagoras zurückgehen. Von den beiden Sätzen im Verein: es gebe keine Kontradiktion und keine Falschaussage, heißt es (286C): Ich habe das schon oft und von vielen gehört und mich immer schon darüber gewundert; schon Protagoras hat diesen Satz vertreten, und noch immer scheint er mir seltsam zu sein und mit den andern zugleich sich selbst zu widerlegen (auf den Kopf zu stellen, *ἀνατρέπειν*); desgleichen 288A: Mir scheint, daß dieser Satz immer auf demselben Fleck bleibt und, wie schon längst, nachdem er die andern zu Fall gebracht hat, selbst zugleich hinfällt (ein Bild vom Ringkampf, wenn einer, indem er den Gegner wirft, dabei zugleich selbst zu Fall kommt); und auch eure hohe Weisheit hat das Mittel nicht gefunden dem abzuhelfen. Daß aber die Meinung, jede Meinung und also jede Aussage sei wahr, sich selbst widerlegt, indem sie auch die Meinung dessen, der meint, nicht jede Meinung sei wahr, für wahr erklärt, also sich selbst umstürzt oder auf den Kopf stellt, hatte der Theaetet und zwar in Bezug auf Protagoras gezeigt; also ist der Hinweis, daß dieser Satz, der ursprünglich dem Protagoras angehöre, schon früher sich selbst widerlegt habe, mit voller Sicherheit auf diesen von Plato im Theaetet geführten Beweis, daß er sich selbst widerlegt, zu beziehen. Das gegen Protagoras dort bewiesene, will Plato sagen, trifft ebenfalls den Antisthenes, dessen Weisheit in diesem Punkte nur Wiederaufwärmung der des Protagoras ist. Es war das, obgleich es sachlich vielleicht kein allzu großes Interesse hat, doch deswegen hier nicht zu übergehen, weil die frühe Datierung des Theaetet noch immer vielfach bestritten wird, und bei alleiniger Beachtung der Sprach- und Stilkriterien auch leicht zu bestreiten ist. Man wolle beachten, wie dies Argument mit den bekannten Gründen, die den Euthydem später als den Phaedrus anzusetzen nötigen, zusammentrifft, da der Phaedrus und der Theaetet sachlich wie sprachlich eng zusammengehören.

Sonst möchte auf die aus einer Art Karnevalslaune hervorgegangene Polemik dieser Schrift näher einzugehen hier nicht der

schicklichste Ort sein, denn für Platos Logik ist daraus nicht allzu viel zu gewinnen. Hervorzuheben ist aber die wenn auch nur beiläufige und versteckt liegende, doch auf einen mächtigen Hintergrund zurückweisende Andeutung (290C): daß Geometrie, Astronomie, Rechenkunde wohl allerlei schöne Erkenntnisse zu erjagen, aber nicht auch sie zu gebrauchen wissen, sondern ihre Funde, wenn sie vernünftig sind, zum Gebrauch einem andern, nämlich dem Dialektiker, übergeben; der sich dann in einem absichtlich hier im dunkeln gelassenen, aber aus den später im Staat entwickelten Gedanken leicht zu ergänzenden Zusammenhang als identisch erweisen soll mit dem echten Staatsmann, mit dem, der sich auf die Königskunst versteht. Diese Andeutung ist unschätzbar als ein Zeichen, wie der im Phaedrus gewonnene Begriff der Dialektik sich bereits zu vertiefen beginnt in Richtung auf eine letzte Vereinigung der Ethik und Staatskunde mit der theoretischen Wissenschaft, und zwar auf der Grundlage der Mathematik. Nimmt man diese dem Staat vorgreifende Verwendung des im Phaedrus zuerst fixierten Begriffs der Dialektik zusammen mit der demselben Dialog gegenüber geänderten Stellung zu Isokrates im Schlußteil des Euthydem und mit der oben aufgezeigten Beziehung zum Theaetet, der seinerseits wieder in mehr als einem Punkte deutlichst auf den Phaedrus zurückwies, so muß man gestehen, daß, was auch von Seiten des Stils zunächst dagegen zu sprechen scheint, das vereinte Gewicht dieser sachlichen Gründe dem Euthydem seine Stelle unweigerlich nach dem Phaedrus und Theaetet und zwar unmittelbar nach dem letztern anweist.

3. Kratylus.

Ebenfalls nur anhangsweise mögen die dialektischen Ausführungen des nicht weniger interessanten polemischen Dialogs Kratylus hier Erwähnung finden, die sich einerseits wieder an den dialektischen Inhalt des Theaetet eng anschließen, zugleich die im Theaetet und Euthydem geführte Polemik gegen Antisthenes fortsetzen, andrerseits zum Phaedo kaum weniger ersichtlich hinüberdeuten.

Das Thema des Dialogs bildet die Frage, ob es eine in sich richtige Benennung giebt, ob Namen an sich etwas bedeuten oder nur kraft willkürlicher Festsetzung. Und zwar scheint Sokrates im ersten Teil die Existenz einer natürlichen »Richtigkeit« der Benennung zu verteidigen, die sich dagegen im zweiten Teil, jeden-

falls aus den hierbei zu Grunde gelegten, offenbar wieder einer vorhandenen Theorie entnommenen Voraussetzungen gänzlich unhaltbar erweist. Eines der Argumente nun, auf welche Sokrates im ersten Teil die Behauptung einer objektiven Richtigkeit der Benennung stützt, ist dieses: Es giebt jedenfalls eine von subjektiver Willkür unabhängige Wahrheit der Dinge; denn weder kann man dem Protagoras Recht geben, der behauptet, daß jedem nur seine eigentümliche Meinung wahr sei, noch dem Euthydem, der gar behauptet, daß allen alles zugleich und zu allen Zeiten gelten müsse. Wenn also jedes Ding seine ihm eigentümliche Richtigkeit hat, so auch jede Handlung, sofern sie kundig (τεχνικῶς) ausgeübt wird; also auch die Handlung des Benennens. Sie muß, wie jede Kunde, sich nach ihrem eigentümlichen Musterbild (εἶδος, ἰδέα) richten (389B u. ff.), nämlich nach der Natur der zu benennenden Sache. Der zuständige aber, der Sachkenner für die Benennung ist nicht der Gesetzgeber, sondern der Dialektiker, nach dessen Entscheid sich der Gesetzgeber zu richten hat; denn er ist es, der die Namen zu gebrauchen versteht, und nur dem, der den Gebrauch einer Sache versteht, steht das Urteil über ihre Richtigkeit zu (bis 390E).

Mehreres ist in dieser Darlegung für uns wichtig. Zunächst giebt sie einen sicheren Wink für die chronologische Ansetzung. Es wird (386A—D, vgl. Arch. f. Gesch. d. Philos. III, 351) die Existenz einer beharrenden Wesenheit der Dinge bekräftigt im Gegensatz zu zwei gleich unhaltbaren Meinungen, der des Protagoras, daß jedem seine Vorstellung, mit Ausschließung jeder andern, gelten müsse, was in enger Anlehnung an den Theaetet ausgeführt und widerlegt wird; und der noch seltsameren des Euthydem, daß allen alles, was man nur aussagen mag, gleichermaßen, zugleich und immer gelten müsse. Auffallend ist hierbei das Verhalten des Mitunterredners. Auf die Frage, ob er etwa die Protagoreische Meinung annehme, antwortet er: er habe sich allerdings schon in der Verlegenheit dahin gedrängt gesehen (oder sich fortreißen lassen, ἐξηνέχθην) dieser Ansicht zuzustimmen, aber so ganz wolle es ihm doch nicht so scheinen. Mit diesem »so ganz doch nicht« treibt dann Sokrates sein Spiel; es scheint ein Wort zu sein, das in der Polemik zwischen Plato und dem betreffenden Gegner, dem die Kritik gilt, eine Rolle gespielt hatte.

Wer kann nun der sein, der sich in die Bahn des Protagoras fast gegen seinen Willen hatte fortreißen lassen, aber doch nicht

mit ihm verwechselt sein möchte? Es liegt jedenfalls nicht fern an Antisthenes zu denken, dem Plato sowohl als Isokrates vorgeworfen hatte, daß er mit seinen Thesen von der Unmöglichkeit des Falschaussagens und Falschurteilens zu Protagoras zurückkehre. Darauf kann Antisthenes kaum etwas andres geantwortet haben, als daß es ihm, wenn auch eine gewisse, vielleicht nur verbale Berührung vorliege, darum doch nicht einfalle sich vorbehaltlos auf Protagoras Seite zu stellen; »so ganz« habe er es »doch nicht« so gemeint wie dieser.

Aber, wenn er »so ganz doch nicht« zu Protagoras halte, so werde er, heißt es weiter, vollends nicht jener tollen Behauptung des Euthydem etwa im Ernst beitreten wollen. — Natürlich ist es keinem Philosophen oder »Sophisten« jemals eingefallen, dergleichen, wie hier dem »Euthydem« nachgesagt wird, im Ernst verteidigen zu wollen. Sondern der Euthydem, von dem Plato spricht, ist kein andrer als der Euthydem seines so benannten Dialogs; das heißt, was als Satz des Euthydem hier bezeichnet wird, ist nichts andres als die absurde Konsequenz, in welche er dort die Antisthenischen Sätze von der Unmöglichkeit des Falschaussagens und Falschvorstellens im Übermute der Parodie entwickelt hatte; wobei er natürlich selbst nicht seinen Gegner für so abgeschmackt hält, diese Konsequenzen sich im Ernst gefallen lassen zu wollen. Mit der Formel, daß »allen alles gleichermaßen, zugleich und immer gelte«, ist jedenfalls sachlich genau das wiedergegeben, was im Euthydem (293f.) herausgekommen war: alle wissen alles (und wissen es zugleich auch nicht), und zwar zu gleicher Zeit und zu aller Zeit. Wenn demnach das im Kratylus von Euthydem gesagte auf den Dialog Euthydem zurückweist, so ist umso mehr, der Analogie nach, das gleich vorausgehende über Protagoras auf den Theaetet zu deuten. Durch die Nennung und Gegenüberstellung der beiden Namen Protagoras und Euthydem, je mit den entsprechenden Thesen, wird an die beiden voraufgegangenen Schriften, deren gegen Antisthenes gerichtete Polemik sich hier fortsetzt, erinnert und ausdrücklich angeknüpft; wodurch vollends die Reihenfolge Theaetet-Euthydem-Kratylus, am natürlichsten als ununterbrochene Aufeinanderfolge, sich bestätigt.

Sachlich aber interessieren uns aus den Erörterungen des Kratylus hauptsächlich folgende Punkte.

1. 385ff.: Wahr heißt der Satz, welcher von dem, was ist (d. h. stattfindet, der Fall ist) aussagt, daß es ist, falsch, welcher

(von demselben) aussagt, daß es nicht ist. Dies Sein und Nichtsein aber muß einen in sich gegründeten, objektiven Sinn haben und weder für jeden einzelnen auf eigene Weise noch gar unterschiedslos für alle auf alle Weise zugleich sich verhalten, sondern, was ist, muß eine gewisse Festigkeit oder Gewißheit (*βεβαιότης*) des Seins für sich haben. Zum Beispiel, soll die Aussage gelten, es giebt Gute und Schlechte, Vernünftige und Unvernünftige, so setzt das voraus, daß Vernunft und Unvernunft »ist« (d. h. existiert, in dem Sinne, in welchem von Begriffen Existenz ausgesagt wird: der Begriff, der zum Prädikat in einem wahren Urteil dient, muß gegründet sein, und kraft der Begründung mit identischem Sinn feststehen). Erkennt man dies Sein der Begriffe an, so kann nicht mehr das Sein eines jeden sich für jeden auf eigne Art verhalten, sondern es folgt, daß die Sachen (*πράγματα*) ihre eigene, feste Wesenheit haben, nicht bloß in Beziehung auf uns, abhängig von uns, auf und ab gezerrt mit unsrer Erscheinung (mit der Subjektivität des allemal uns so erscheinenden), sondern sie müssen an sich, zufolge ihrer eignen Wesenheit sich so verhalten, wie sie ihrer Natur nach sind.

Hier sind *πράγματα* offenbar nicht Dinge im Sinne von Substanzen, in — oder auch außer — Zeit und Raum gegebenen Existenzen, sondern die Gegenstände des Begriffs, das Sachliche, das den Inhalt des Gedachten ausmacht, dieser Inhalt selbst in seiner eigenen Gesetzlichkeit, unterschieden vom Subjektiven des Denkvorgangs. So werden gleich darauf zu den »Sachen« auch Handlungen gerechnet; auch solche »sind« etwas, d. h. haben ihren bestimmten Begriff, wie sie ihrer Natur gemäß d. h. richtig geschehen. In diesem Merkmal des richtigen geht der Begriff der »Natur« einer Sache schon in einen teleologischen Nebensinn über: eine Handlung geschieht ihrer Natur gemäß, wenn sie geschieht, wie sie soll, wie der Zweck es vorschreibt; für Handlungen gewiß ein berechtigter Gesichtspunkt, da die Handlung von einem Wollen, einer Zwecksetzung abhängt. Das überträgt sich dann ferner auf das Werkzeug, das der Ausübung einer gewissen Handlung dient; auch bei diesem besteht die »Natur« in der Gemäßheit zu der Absicht. So giebt es also (worauf die ganze Betrachtung zielte) einen objektiven Sinn und Zweck der Benennung und des Namens, eine dabei leitende »Idee«, was »es selbst« die Benennung ist; so wie der Holzschnitzer, wenn er für das zerbrochene Weberschiff ein neues machen soll, hinzublicken hat auf das Musterbild (*εἶδος*) eben dessen,

was »es selbst«, das Weberschiff, »ist« (was seinen Begriff ausmacht, 389B), oder seine Natur, was es von Natur oder wie es naturbeschaffen ist; dafür dann (390 in.): »dieselbe Idee«, das heißt hier: die identische Grundgestalt der Sache; und wiederum gleichbedeutend (393D) das Wesen (*οὐσία*) der Sache, dann die Bedeutung (Sinn, *δύναμις*), und wieder die Natur (*φύσις*, 393C und ferner). Die Erkenntnis der Natur eines Instruments ist aber allemal Sache dessen, der von ihm Gebrauch zu machen hat; also die Erkenntnis des Wesens der Benennung Sache des Dialektikers, als dessen, der von ihr Gebrauch zu machen hat, nämlich im Fragen und Antworten (390C).

Wir haben hier zunächst wieder ein sehr deutliches Zeugnis für die ganz schlichte Abkunft der »Idee« vom Begriff, von dem sie hier kaum unterschieden ist. Aber doch ist bemerkenswert, daß die Identität des Begriffsinhalts gestützt wird auf die notwendige Bestimmtheit des Sinns der Aussage und die unanfechtbare objektive Bedeutung der dieser zugeschriebenen Wahrheit und Falschheit. Und so entbehrt auch nicht der tieferen Tendenz der Hinweis auf den Dialektiker als den, der allein den Gebrauch, weil den Begriff, die »Idee«, das Gesetz der Benennung versteht, also auch über die Namengebung selber die Aufsicht zu führen hat (390C). Es wird sich gleich in der nächsten Betrachtung zeigen, wie diese an sich einfache Einsicht in die Abhängigkeit der rechten Namengebung von der Sacherkenntnis sich weiter vertieft. Und wenn man dadurch das hier von der Aufgabe der Dialektik so schlicht gesagte ergänzt, so ergiebt sich, daß dieser Begriff, hier wie im Euthydem, bereits ganz in der vielsagenden Bedeutung von Plato verstanden wird, in der er im Phaedrus eingeführt war und besonders im Staat uns wieder begegnen wird.

2. Die Natur der Sachen — dies ist das wichtigste Resultat des zweiten Teils — ist schließlich nicht aus den Namen zu schöpfen. Nicht aus den Namen, sondern aus sich selbst sind die Sachen, die »Naturen« der Dinge zu erkennen (438E). Der Name mag immerhin ein Bild der Sache geben, aber besser jedenfalls, als man aus dem Bilde dieses selbst und die Wahrheit, deren Bild es ist, erkennt, wird man aus der Wahrheit sie selbst und ihr Bild, nämlich ob es schicklich, der Sache gemäß gearbeitet ist, erkennen. Nun war vorher die natürliche Bedeutung der Benennungen hergeleitet worden aus der Voraussetzung des Heraklitismus. Aus der soeben neu bekräftigten Grundhypothese der Begriffsbestimmtheiten aber

erfährt nun diese herakliteische Unterlage der bestrittenen Theorie eine Widerlegung, ganz ähnlich jener, die wir im Theaetet kennen gelernt haben.

Es giebt ein »Schönes selbst«, ein »Gutes selbst«, und so jedes einzelne von dem was »ist«, d. h. im Urteil prädiciert wird. Nun mögen die schönen Dinge immerhin in einem fortwährenden Fluß der Veränderung begriffen sein, aber es selbst, das Schöne ist doch beständig so beschaffen, wie es ist. Es wäre gar nicht möglich etwas als schön u. s. w. zu benennen, wenn uns auch eben dies beständig unter den Händen entginge, 1. daß es es, und 2. daß es ein solches und solches ist (d. h. 1. daß das Subjekt der Aussage ein identisches, und 2. daß der Sinn des Prädikats ein identischer ist); wenn es, indem wir es aussprechen, sogleich ein andres würde, uns entschlüpfte und sich bereits nicht mehr so verhielte (vgl. Theaet. 181 D). Es wäre dann überhaupt die Aussage unmöglich, daß es (dies und dies bestimmte) das und das (bestimmte) ist, wenn es sich nie mit sich identisch verhielte. Verhält es sich aber identisch nur irgend eine Zeit, so erfährt es wenigstens für diese Zeit keinen Wechsel; und wenn es sich etwa immer gleicherweise verhielte und identisch wäre, so würde es überhaupt keinen Wechsel oder Änderung erleiden, nie aus seiner »Idee« (identischen Bestimmtheit) heraustreten.

Dann aber nimmt die Argumentation eine ganz radikale Wendung dadurch, daß von eben diesen Sätzen die Anwendung gemacht wird auf den Begriff der Erkenntnis, sowie ihres Objekts und ihres Subjekts. Es gäbe, wenn keinerlei beharrliche Bestimmung, auch keinerlei Erkenntnis. Denn indem man das Objekt erkennen wollte, würde es immerfort ein andres werden, also vermöchten wir es nie zu erkennen, wie beschaffen es eigentlich ist oder wie es sich mit ihm verhält. Denn das ist doch wohl nicht Erkenntnis, die nicht ihren Gegenstand erkennt als irgendwie sich verhaltend. Ja man könnte von Erkenntnis überhaupt nicht reden, wenn schlechthin alles in sein Gegenteil umschlagen und nichts beharren sollte. Denn wenn zum wenigsten es selbst, die Erkenntnis, nicht aus dem Erkenntnis-sein ins Gegenteil umschlüge, so bliebe doch immerhin die Erkenntnis, und wäre Erkenntnis. Wenn aber auch der Begriff (das εἶδος) der Erkenntnis selbst umschlüge, so schlüge er um in einen andern Begriff als den der Erkenntnis, würde also dann Nicht-Erkenntnis, und wenn immer, so wäre es immer Nicht-Erkenntnis. Und es wäre aus demselben Grunde auch weder das erkennende noch das zu erkennende; weder das Objekt noch das

Subjekt der Erkenntnis. Ist aber das erkennende, ist das zu erkennende, ist das Schöne, ist das Gute, ist jedes von dem, was ist, so gleicht das nicht einem beständigen Fluß der Bewegung, so braucht man nicht länger wider sich und die Dinge den Spruch zu fällen, daß von allem nichts heil sei, daß es alles wie Töpferware zergehe und daß, so wie wir Menschen bisweilen an Flüssen leiden, es auch den Dingen gehe, daß sie von Reißen und Flüssen geplagt werden. So spottet er auch 411B: den alten Namenerfindern, die nach der hier bestrittenen Theorie die herakliteische These bei ihren Namengebungen im Sinn gehabt haben sollen, scheint es so ergangen zu sein wie den Gelehrten von heute (eben den Erfindern jener seltsamen Theorie), daß ihnen über dem oftmaligen Sichherumwenden in der Untersuchung, wie es wohl mit den Dingen sich verhalten möge, wirbelig wurde, und dann vielmehr die Dinge ihnen in beständiger wirbelnder Bewegung zu sein schienen, da sie nicht darauf verfielen, den Grund der Erscheinung in sich selbst zu suchen.

Ist nun der wesentliche Gehalt dieser Darlegung dem Theaetet äußerst nahe verwandt, so verdient doch der bestimmte Rückgang auf den Begriff Erkenntnis, zum Beweise der Idee, sehr bemerkt zu werden. So direkt, mit einem einzigen kurzen Schluß, war selbst im Theaetet nicht aus der bloßen Voraussetzung der Möglichkeit der Erkenntnis die Notwendigkeit, die begrifflichen Bestimmtheiten anzunehmen, gefolgert worden. Aristoteles führt als einen Hauptbeweis Platos für die Existenz der Ideen eben den aus der Möglichkeit der Erkenntnis auf. Wir werden ihm noch öfter bei Plato begegnen; hier ist er zuerst, in ganz kurzer, präciser Fassung, doch mit höchster Klarheit ausgesprochen. Zugleich ist in dieser Ausführung besonders deutlich der ursprüngliche und reine Sinn der Idee als des Inhalts der Prädikation als schön, als gut und so fort. Nichts andres kann wenigstens hier geargwöhnt werden hinter dem »es selbst das Schöne, das Gute, jedes von dem, was ist«, oder hinter der Behauptung: es ist das Schöne, das Gute, es ist ein jedes von dem, was ist, der Behauptung des Bestandes der Idee.

Jedenfalls ist diese so kurze wie radikale Deduktion eine Wirkung der fortgeschrittenen Klarheit über die Erfordernisse der deduktiven Begründung der Wissenschaften überhaupt. Denn es wird, auch nur ganz kurz nebenher, aber in aller Bestimmtheit ausgesprochen (436D): um das Prinzip (ἀρχή) einer jeden Sache hat ein jeder die gründlichste Erörterung und die gründlichste Untersuchung anzustellen, ob es recht oder nicht recht zu Grunde gelegt ist

(ὑπόκειται). Ist das Prinzip zulänglich geprüft (ἱκανῶς ἐξετασθείσης), so wird sich zeigen, wie alles übrige dem folgt (ἑπόμενα). Er beruft sich auf das Beispiel der Geometrie, wo der unscheinbarste Fehler in den Voraussetzungen oft die ungeheuerlichsten Konsequenzen nach sich zieht.

Hier finden wir uns bereits dicht an der Schwelle des Werks, welches zum ersten Mal eine vollständige wissenschaftliche Durchführung der Ideenlehre erbringen wird, ja dieser Aufgabe wesentlich gewidmet ist: des Phaedo.

FÜNFTES KAPITEL.

Phaedo und Gastmahl.

1. Phaedo.

Ein Denkmal auf Sokrates: das ist der erste Eindruck, den man vom Phaedo zurückbehält. Die Schilderung ist so persönlich wie nur noch in der Alcibiades-Rede im Gastmahl. Sein Schicksal — nicht, aber seine Erhabenheit über es war für den Darsteller sicher Gegenstand eines großen und selbständigen Interesses; daher der unvertilgbare Eindruck der Tragödie.

Aber dieser im höchsten Sinne dichterischen Absicht dient unmittelbar nur der Anfang und Schluß des Werks. So sehr auch das ganze in eine gleichartige, durch den dargestellten Moment gegebene Stimmung getaucht, mit so erstaunlicher Kunst die Führung des Gesprächs auch im einzelnen darauf berechnet ist, daß der Eindruck der Persönlichkeit und des Moments uns nie verläßt, doch fordert die wissenschaftliche Erörterung unser erstes Interesse. Der scheidende Sokrates selbst fordert es so, seine Persönlichkeit selbst übt diese Macht: daß sie uns zwingt der Sache die Ehre zu geben.

Nun ist ja die Einheit des Persönlichen und Sachlichen auch aufs beste gewahrt, indem das Thema der Unterredung, die der scheidende Philosoph mit seinen Getreuen führt, der Satz der Unsterblichkeit bildet. Allgemein gilt der Phaedo als der klassische Dialog von der Unsterblichkeit. Der alte Titel: »Phaedo oder Von der Seele«, will jedenfalls dies sagen, da eine allgemeine Psychologie ja nicht gemeint sein kann. Doch ist damit der Inhalt der philosophischen Untersuchungen des Phaedo keinesfalls erschöpfend bezeichnet. Das Sterben selbst und die Erwägung, was uns nach

dem Tode erwartet, der persönliche Wunsch einer wohl gar unendlichen Fortdauer für sich als Individuum ist für Plato niemals bestimmendes Interesse gewesen. Es ist längst aufgefallen, daß aus den Prämissen des Phaedo, auch wenn man sie alle zugiebt, eine persönliche Fortdauer gar nicht folgt. Plato folgert sie zwar, aber er hätte sich schwerlich darüber täuschen können, daß diese letzte Folgerung (der er in der That gar keine besondre Aufmerksamkeit zuwendet) auf einem bedenklichen logischen Sprung beruht, wenn dies sein wesentliches Interesse bei der Sache gewesen wäre. Auffallender noch ist, daß im Gastmahl die persönliche Unsterblichkeit beinahe preisgegeben scheint. Die Unsterblichkeit des Sterblichen ist dort vielmehr die beständige Fortzeugung, besonders Fortzeugung der Gedanken des Ewigen. Sobald man sich dessen erinnert, kann man schon gar nicht mehr übersehen, daß das wahre Ziel auch im Phaedo vielmehr die gedankliche Erhebung zum Ewigen ist. Das ist die Auffassung der *aeternitas,* als »Ewigsein in jedem Augenblick«, die Schleiermacher aus Spinoza schöpft, aber aus seinem Plato ebenso gut hätte schöpfen können.

Auch der Phaedo, wage ich zu behaupten, handelt vielmehr vom Leben als vom Sterben; vom Leben des Philosophen, welches das Leben im Ewigen ist. Das Leben des Philosophen, hören wir, ist »Übung im Sterben«, d. i. der geistigen Erhebung über die Sinnenwelt im Anblick des Ewigen. Individuelle Fortdauer wird gewiß angenommen — wenigstens gehofft; aber im Mittelpunkt des Interesses steht nicht sie, sondern der Anteil am Ewigen, den der Philosoph im Denken der Ideen schon hat, nicht erst jenseits des Todes erwartet. Nicht die Hoffnung eines künftigen Lebens, sondern die Realität des hier schon möglichen ewigen Lebens, des Lebens im Ewigen, ist das Thema.

Also behält Schleiermacher Recht, das Thema sei der Begriff des Philosophen. Man kann auch sagen, das Thema sei die Idee. Wir sehen, wie dies alles in der Sache eins ist, und die Schrift also doch nicht viele Themata hat, sondern eines, nur vielseitig gewendet.

Zum Verständnis eines Platonischen Werks gehört auch, zu wissen, an wen es sich richtet. Diesmal sind es an erster Stelle die Mitforschenden, nicht nur Platos eigener Kreis, sondern darüber hinaus auch die befreundeten Richtungen. Das Rahmengespräch weist zunächst auf die elische Schule, die, der megarischen sehr gleichartig, ihm so nahe stehen mußte wie diese. So schließen

sich Phaedo und Theaetet, die sachlich so eng zusammenhängen, äußerlich durch die Namen der alten Genossen, denen sie gewidmet sind, enger zusammen. — Phaedo erzählt; aber als zugleich sachlich stark beteiligt erweist sich (88 f.) der Zuhörer, Echekrates. Er war Schüler der Pythagoreer Philolaus und Eurytus so gut wie des Sokrates, und er bekennt sich hier als überzeugten Anhänger der nämlichen, hier von Simmias und Kebes, auch Hörern des Philolaus, vorgetragenen Seelentheorie, die noch zwei Generationen später Aristoxenus von Tarent und Dicaearchus von Messene aus pythagoreischer Tradition schöpfen und als Peripatetiker, unbeirrt durch Platos Widerlegung, zu behaupten fortfahren.

Jenen Echekrates hat Plato auf seiner Reise in Italien wiedergesehen. Überhaupt aber ist die besondere Rücksichtnahme auf die befreundeten Pythagoreer an mehreren Stellen unsres Dialogs mit Händen zu greifen. Nimmt man dazu die Schilderung des Aetnakraters, den Plato auf derselben Reise gesehen hat; nimmt man hinzu den sehr deutlichen Hinweis auf seine wissenschaftlichen Reisen überhaupt, 78 A; ferner die öftere Erwähnung der Todesdrohung, der die »Philosophen« überhaupt (nicht bloß Sokrates) ausgesetzt sind; bedenkt man die erstaunliche Ähnlichkeit der Lage, in der Sokrates hier vorgeführt wird, mit der, welcher Plato selbst damals mit genauer Not entgangen ist, und wieder mit den einstigen Erlebnissen des jungen Phaedo, so zwingt sich die Vermutung geradezu auf, daß wir in der Schrift den ganz unmittelbaren Reflex der italisch-sicilischen Reise Platos zu erkennen haben.

Jedenfalls würde sich aus dieser Voraussetzung manches noch besser verstehen und noch beziehungsreicher werden als ohne sie. Plato stellt uns den Meister vor, wie er gleichsam sein Testament macht an die Gemeinde der Philosophierenden: sollte die Schrift von ihm selbst in gleicher Testamentstimmung ersonnen sein? So würde die über die dichterische Fiktion fast hinauswachsende Stimmungswirkung sich doppelt gut erklären. Man hat auch sonst den Phaedo gern um die Mitte des zweiten Jahrzehnts, in die Nähe des »Gastmahls« gesetzt, dem er aber, wie sich zeigen wird, voranzustellen ist. Hält man nun die Datierung des Gastmals auf 385/4 fest, so führt das ungezwungen auf den von uns angenommenen Zeitpunkt: 387 ist Plato von Italien, Sicilien und Aegina heimgekommen.

Doch möchte auf solche Kombinationen, so sehr sie sich nahe legen, kein entscheidender Schluß zu bauen sein. Maßgebend bleibt schließlich allein das Verhältnis des Sachinhalts der Schrift zu dem

der zunächst zu vergleichenden. In dieser Hinsicht aber ist es von der größten Wichtigkeit, sich darüber klar zu werden, ob die Beweisführung für die Ideenlehre, in der wir den Kern des Inhalts des Phaedo sehen, nicht bloß (was nach früherem, s. S. 60, keinem Zweifel unterliegt), überhaupt anderweitige Darlegungen dieser Lehre, sondern bestimmte Prämissen als anderwärts schon bewiesen voraussetzt, und wo alsdann diese vorliegen. Es wird sich erweisen, daß es sich so in der That verhält, und daß die Prämissen, die der Phaedo vom ersten Anfang an als schon festgestellt annimmt, nirgendwo anders festgestellt sind als im Theaetet; daß die beiden Dialoge Theaetet und Phaedo sich genau zusammenschließen zu dem radikalsten und vollständigsten Beweise der Ideenlehre, den wir von Plato besitzen; einem Beweise, auf dem dagegen das Gastmahl und der Staat, die wiederum mit dem Phaedo eng zusammengehören, bereits fußen und weiterbauen.

Voranzustellen ist nur einiges allgemeinere, was zur Kennzeichnung der gesamten Tendenz der Beweisführung des Phaedo dienen mag.

Daß Platos »Idee« sich auf nichts andres stützt, nichts andres zum wesentlichen Inhalt hat als das logische Verfahren, dafür ist der Phaedo ein Hauptzeuge. Die »Dialektik« des Phaedo tritt in ihm zum ersten Mal geradezu als Logik, als Denkkunde (*ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη*, 90 B) auf, von deren Entscheid es abhängt, ob man Wahrheit, Erkenntnis dessen, was ist, erreicht oder nicht (90 D *τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης*). Denn in den Denksetzungen (*λόγοι*) ist, nach dem (99 E) besimmt ausgesprochenen Grundsatz des Idealismus, die Wahrheit dessen, was ist (der *ὄντα*), in den logisch gegründeten, nach 90 C den »wahren und sicheren, einsehend zu erkennenden« (*ὄντος δή τινος ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι*), nach der ganzen, weiteren Ausführung 99 ff. durch zulängliche Deduktion gesicherten »Aussagen« d. i. Sätzen der Wissenschaft ist die Wahrheit der Gegenstände allein zu ersehen. Diese Sicherheit aber gründet sich in nichts als dem logischen Verfahren; wie es nicht nur eingehend entwickelt, sondern auch unter diesem Namen der »Weise des Verfahrens« (*τρόπος τῆς μεθόδου*, 97 B, vgl. 99 D, 100 B u. s. w.), wie schon im Phaedrus und noch weit ausdrücklicher im Staat, hervorgehoben wird.

Daß die »Denkkunde« des Phaedo mit der »Unterredungskunde« des Phaedrus in der Wurzel eins ist, nur sie noch ungleich

tiefer und weiter entwickelt, läßt sich leicht beweisen. Das alte Motiv der Unterredung, des auf gemeinsame Verständigung gerichteten »Fragens und Antwortens« (63CD, 64C u. ö.), des gegenseitigen Rechenschaftgebens (76B, 63C) wird oft und kräftig angeschlagen. Aher auch die Vertiefung, die dies sokratische Grundmotiv dann im Meno erfuhr: zur Verständigung mit »sich selbst«, zum Schöpfen aus dem Quell des eignen Bewußtseins, zur »Wiedererinnerung«, kommt nochmals stark zum Ausdruck; 73A: Der richtig gefragte giebt »selber« (von sich aus, *da per sè*, sagt Galilei) die zutreffenden Antworten, also ist »Erkenntnis und richtiger Gedanke« (*ἐπιστήμη καὶ ὀρθὸς λόγος*, vgl. oben S. 40) von Haus aus in ihm (*αὐτοῖς ἐνοῦσα*) und wird durch Fragen nur geweckt; so besonders in der Geometrie.

Und zwar werden nun eben die reinen Denkbestimmungen, die sogenannten Ideen, hier durchweg mit diesem »Fragen und Antworten« in genaue Beziehung gesetzt, ja durch diese Beziehung geradezu definiert. Das ist ja auch nicht zu verwundern, wenn nach dem Theaetet (189E) das reine Denken, in dem sie entspringen, die *διάνοια*, nicht bloß eine »Rede«, die das Bewußtsein bei sich führt, ein *λόγος*, sondern eine innere Unterredung, ein sich selber fragen und sich selbst Antwort geben, ja und nein sagen, also nicht ein Monolog, sondern ein Dialog in der Seele ist. Phaedo 78D: Jenes Sein »selbst« (*οὐσία* und zwar *αὐτὴ ἡ οὐσία*), von dem wir Rechenschaft geben, daß es ist, im Fragen und Antworten (*ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι*). 75C: Es ist hier nicht bloß vom Gleichen die Rede, sondern ebenso gut vom Schönen selbst, vom Guten selbst, vom Gerechten, Heiligen, kurz von allem, welchem wir diese Marke aufprägen des »was es ist« (*οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὅ ἔστι*, was hier ganz als Formel zu verstehen, mit dem als bekannt vorausgesetzten Sinn: was »es selbst«, d. h. was der Sinn der jedesmaligen Prädikation ist), in unsern Fragen, wenn wir fragen (z. B. Was ist das Schöne?), in unsern Antworten, wenn wir antworten (Das Schöne ist das und das). Vgl. 92D: dasjenige Sein (*οὐσία* auch hier, wie ferner 76D), welches den Beinamen führt des »was es ist«. Dies wird hier (*αὐτῆς ἐστὶν ἡ οὐσία . . .*) wie 76E (*ἡμετέραν οὖσαν*) als eigner Besitz des Bewußtseins bezeichnet. Das Fragen und Antworten ist eben ein inneres, wie 100E: die sichere Antwort, die ich mir selbst und jedem andern geben kann; 101D: ich hätte mich, wie man sagt, vor dem eignen Schatten (dem Gegenzeugnis

des Selbstbewußtseins) zu fürchten, nämlich dem innern Widerspruch, wenn ich nicht an der »Sicherheit der Grund-setzung« hielte. Diese Stellen mögen alle die sich genau ansehen, denen das »Sein« der Ideen im Verdachte der Transcendenz steht. Es ist hiernach kein andres als das Sein in der logisch gegründeten Antwort auf die Frage: was ist das Schöne, Gute u. s. f.

Den Fortschritt aber über den bisherigen Standpunkt, besonders über den Phaedrus hinaus empfindet man sofort darin, daß zwar in jenem, hier bereits zur Formel gewordnen »was es ist« die alte Sokratische Forderung der Definition festgehalten und stark hervorgehoben wird, durchweg aber mit noch ungleich größerer Wucht der andre, dort noch nicht zu seinem Recht gekommene Bestandteil des logischen Verfahrens: der Beweis hervorgekehrt und zum eigentlichen Fundament der Ideenlehre erhoben wird.

Fort und fort wird eingeschärft, wie man jeden Zweifel ordentlich durcharbeiten muß bis zu seiner völligen Bewältigung (*διαπραγματεύσασθαι*, 95E, vgl. 99D, 100B, 64E, 67B u. s. w.); wie man die Schwierigkeit verfolgen muß bis zur Lösung (das *ἀπορεῖν* mit dem Ziele des *εὐπορεῖν*, 84CD). Besonders in der liebevoll gezeichneten Gestalt des Simmias ist das Bedürfnis nach logischem Genügen ergreifend dargestellt: Es mag schwer, sogar unmöglich sein in diesem Leben zu völlig gewissem Wissen durchzudringen: aber man muß jedenfalls die Behauptungen über die Sache auf alle Weise prüfen, und nicht eher ablassen, als bis man nach allseitiger Untersuchung endlich »versagt«, und muß dies eine jedenfalls durchsetzen: von andern zu lernen oder auch selber zu finden, wie es sich mit der Sache verhält, oder, wenn das unmöglich, doch den besten, unwiderleglichsten der menschlichen »Sätze« darüber (*λόγος*, wie vorher *λεγόμενα*, was darüber behauptet, aufgestellt wird) wählen und mit ihm wie auf einem Brett auf jede Gefahr das ungewisse Meer des Lebens durchfahren, wenn man einmal nicht sicherer und gefahrloser auf einem verläßlicheren Fahrzeug, nämlich einem göttlichen Logos es durchreisen kann (85CD; wo man in *λόγος* zugleich die Bedeutung der Begründung finden mag).

Auf »Zulänglichkeit« des Beweises wird fort und fort gedrungen (72A, 101E, 107B u. ö.), die »Notwendigkeit« der Folge (wie schon einmal im Theaetet, 162E) betont: der Folgesatz hat »gleiche Notwendigkeit« wie der Grund, aus dem er fließt, ist also der Vordersatz »zulänglich bewiesen«, so gilt mit »derselben Notwendigkeit« der Nachsatz (76E—77A). Leibnizens »zureichender Grund« (*prin-*

cipium rationis sufficientis) hat seine Quelle im Phaedo. Bloßen Wahrscheinlichkeiten darf man sich nicht anvertrauen, in andern Gebieten so wenig wie in der Geometrie (92CD). Der Vordersatz trägt durchweg den technischen Namen Hypothesis (93C, 94B). Ein gewisser Satz (nicht zwar das Substantivum *θέσις* steht da, aber das Verbum »setzen«, vgl. 100A *τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα*, das setze ich als wahr) führt, als Obersatz (Hypothesis) genommen, zu falschen Schlußsätzen; er ist damit widerlegt. Der »Satz des Widerspruchs« wird formuliert, und er vertieft sich sofort zum »Satz vom Grunde«: derselbe Grund kann nicht kontradiktorische Folgen, dieselbe Folge nicht kontradiktorische Gründe haben. Doch das wird hernach zu ausführlicher Darstellung kommen; vorgreifend sei aber schon hier ausgesprochen, daß die wesentlichsten Sätze der Aristotelischen Theorie des deduktiven Beweises (Apodeiktik) im Phaedo bereits vorliegen.

Man muß es doch empfinden, wie durch die Anknüpfung nicht an die Definition allein, sondern an das Beweisverfahren die »Idee« sich vertieft. Sie sagt jetzt nicht mehr bloß den in unwandelbarer Identität festzuhaltenden Sinn der Prädikation als schön, als gut u. s. f., sondern besonders dies, daß eine erste Voraussetzung festgelegt wird, um alle Folgerungen daran anzuketten; daß in unwandelbarer Identität das Gesetz gelten muß durch alle Mannigfaltigkeit der Fälle hindurch, nicht, auf die es angewandt, sondern vielmehr, in die es entwickelt wird. Auf den Schein der Tautologie, daß das (einzelne) Schöne schön sei, einzig zufolge der Voraussetzung darüber, was »es selbst, das Schöne« ist, aus keinem andern »Grunde«, weist Plato selbst ausdrücklich hin. Aber er zeigt auch, daß und wie das hierdurch nur erst eingeleitete logische Verfahren vorwärts führt eben kraft der Verkettung von Voraussetzung und Folge. Dadurch wird der Begriff gegründet im Gesetz, und das Gesetz in höheren Gesetzen bis zu den höchsten, die nur zu erreichen sind. Auf die Begründung als das Unterscheidungsmerkmal der »Erkenntnis« wies ja schon der Meno hin, aber mit ungleich größerer Wucht tritt sie hier auf als Kern des Logischen, als Fundament der »Idee«.

Indem wir diese durch das ganze Werk durchwirkende logische Tendenz, in der, wissenschaftlich angesehen, seine ganze und einzige Stärke liegt, uns stets vor Augen halten, gehen wir nun die Teile des Dialogs im besondern durch, die direkt von der Idee handeln. Es sind, von gelegentlichen Hinweisen abgesehen, vier zusammen-

hängende Darlegungen, in denen die Auffassung der Idee sich Stufe um Stufe vertieft. Sie sind gleichsam eingebettet in einen breiten Strom mehr ins Ethische und Religiöse, ja eigentlich Erbauliche hinübergleitender, stimmungsvoller Betrachtungen, in die uns zu versenken nicht nur außerhalb unsrer Aufgabe liegt, sondern für die gegenwärtige Absicht geradezu störend wäre. Nur wer für beides ungefähr gleich empfänglich ist, dem wird dies wunderreiche Denkmal auf Sokrates seine tiefliegendsten Schönheiten erschließen; ihn wird in den feinsten und schärfsten logischen Entwicklungen nicht das tragische Pathos des Sterbetags des Unsterblichsten loslassen, und in der erschütternden Predigt nicht die Klarheit der Besinnung — in der seine unsterblichste Unsterblichkeit liegt.

A. Erste Einführung der Ideenlehre. Das reine Denken und die reinen Denkobjekte (pag. 65—68).

Daß in den Sinnen keine Wahrheit ist, daß auch die schärfsten von ihnen, Gesicht und Gehör, nichts »exakt« und »klar« auffassen, wird zu Grunde gelegt, ohne Beweis, mit Berufung darauf, daß »selbst die Dichter« das immer im Munde führen. Die Quelle dieser ersten, bloß negativen Einsicht ist darum doch bei den Philosophen zu suchen, von denen es die Dichter haben. Unter ihnen hatte die Inexaktheit der Sinne keiner so exakt definiert wie Demokrit, der geradezu das Schwellengesetz proklamiert, Sextus adv. math. VII 139: Die Sinnesempfindung hat stets ein Minimum, der denkende, nämlich mathematische Verstand erkennt kein Minimum, nämlich im Gegenstand, den er der sinnlichen Erscheinung zu Grunde legt, an. Vor allem aber wird man hier an Platos eigene Kritik der Sinne, das heißt an den Theaetet denken dürfen. Es entspräche nicht der strengen Tendenz des Beweisens, die gerade diese Schrift auszeichnet, sich für eine dermaßen grundlegende Voraussetzung der ganzen Beweisführung bloß auf das allgemeine Zugeständnis zu stützen, wenn nicht dies allgemein zugestandene ihm schon vordem »zulänglich bewiesen« war.

Daß aber die Festsetzungen gerade des Theaetet hier durchweg vorausgesetzt sind, bestätigt sogleich die nächste Folgerung: Also erreicht die Seele Wahrheit, oder etwas von dem, was ist, nicht, wenn sie mit Hülfe des Körpers etwas zu erkennen sucht, sondern allein in der reinen Denkthätigkeit, in der sie sich vom Körper losmacht und »für sich selbst« ist. Insbesondere die reinen Denk-

bestimmungen, das »Sein« von allem, »was« ein jedes eben »ist«, was es »selbst« oder »an sich« ist — die Bedeutung dieser Ausdrücke, und vor allem, daß es so etwas giebt, wird schlechthin als bekannt vorausgesetzt und mit keinem Worte weiter erläutert — dies faßt sie nicht durch körperliche Vermittlung auf, sondern wer das genau im Gedanken fassen will (und das ist die wesentliche Voraussetzung der Erkenntnis), der muß sich möglichst mit dem bloßen Denken (dem Denken »selbst«) auf den Gegenstand richten, muß weder das Gesicht noch sonst einen Sinn zur logischen Betrachtung hinzunehmen, sondern mit dem reinen Verstande, für sich selbst, ein jedes von dem, was ist, rein und für sich selbst, zu erjagen trachten (66 A); dann (66 E): mit der Seele (dem Bewußtsein) »selbst« die Sachen »selbst«, nämlich die reinen Denkgegenstände, die im Begriff konstituierten, man darf der Analogie nach sagen: die reinen Objekte erschauen.

Das hier wiederholt begegnende »an sich selbst« (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ*) sagt so weit noch nichts mehr als, daß in strenger Ausschließlichkeit der im Begriff gesetzte identische Inhalt ins Auge gefaßt und von aller Besonderheit und allem Wechsel der im gegebenen Fall damit etwa sich komplicierenden sonstigen Bestimmungen im Gedanken rein abgelöst werden soll. Die Reinheit des Denkens und seines Objekts sagt so weit nichts mehr als die Reinheit der Abstraktion.

Der einfache Grundgedanke wird dann in einem Rückblick (79 CD »wir sagten längst . . .«) nochmals formuliert; es sei daraus besonders hervorgehoben, daß die Seele (das Bewußtsein) einerseits, wenn sie durch Vermittlung der Sinne, mithin des Körpers etwas betrachtet, in die Verwirrung des Sinnlichen hineingezogen, in dem »nie sich gleich verhaltenden« herumgezerrt wird, wenn sie dagegen »für sich selbst« ihren Gegenstand betrachtet, das Reine, Immerseiende, stets gleich sich verhaltende erreicht u. s. f.

Es ist für das Verständnis der Genesis der Ideenlehre von größter Wichtigkeit sich darüber klar zu sein, daß schon in diesen ersten Sätzen, mit denen die Behandlung der Ideenlehre im Phaedo einsetzt und die von da ab, so ohne jeden Beweis, wie sie hier eingeführt sind, doch fort und fort als »zulänglich bewiesene« Prämissen angenommen werden und dem ganzen Aufbau des Beweises als letzte Stütze dienen (es genügt die zwei bezeichnendsten Stellen, 77 A und 100 B, herauszuheben), die entscheidenden Feststellungen des Theaetet als bekannt vorausgesetzt werden.

Es wird erstens die Existenz der begrifflichen Bestimmtheiten selbst als schlechthin feststehend angenommen. 65D: »Wir sagen doch, daß es ein Gerechtes, Schönes, Gutes selbst oder an sich selbst gebe? — Ja, das sagen wir weiß Gott!« Und fast in denselben Worten 74A. Es wird ausdrücklich bemerkt, das dies schon anderweitig erörtert sei; zwar nicht 76D, wo die Worte »was wir fortwährend abdreschen« am natürlichsten auf die vorausgegangenen Erörterungen dieses Dialogs selbst bezogen werden, aber wohl 100B, wo dieselbe Voraussetzung der reinen Denksetzungen bezeichnet wird als »nichts neues, sondern eben das, was ich stets, sowohl sonst als in der vorausgegangenen Erörterung, unablässig behauptet habe«. Nun könnte man dies, wenn es sich bloß um die Annahme der reinen Begriffe im allgemeinen handelte, allenfalls auf früheste Schriften wie Protagoras und Meno und etwa noch den Kratylus beziehen. Aber schon das wäre dann sehr fraglich, ob das auch zur Erklärung des wiederholten und nachdrücklichen Gebrauchs der Verbindung »das Schöne u. s. w. an sich selbst« (*αὐτὸ καθ' αὑτό*) ausreichte. Dieser hier offenbar schon ganz feststehende Gebrauch wird jedenfalls ungleich verständlicher, wenn der Theaetet vorausgegangen ist, in welchem der Gegensatz der absoluten Setzung des reinen Begriffs, unter dieser, durch eben diesen Gegensatz erklärten Benennung des *αὐτὸ καθ' αὑτό*, gegen die grenzenlose Relativität, die den Charakter des Sinnlichen ausmacht, eingehend dargelegt und, worauf es hauptsächlich hier ankommt, begründet ist.

Zweitens aber die bestimmte psychologische Unterscheidung: daß die reinen Begriffe die Objekte des reinen Denkens (*λογίζεσθαι, διανοεῖσθαι*) oder des reinen Verstandes (*λογισμός, διάνοια*), ja des reinen Bewußtseins (*αὐτὴ ἡ ψυχή*) sind, ist, eben unter diesen Ausdrücken, in keiner andern Schrift, die dem Phaedo zeitlich vorausgehen könnte, aufgestellt und, worauf es, nochmals gesagt, schlechterdings hier ankommt, begründet und in genauer Definition festgelegt worden als im Theaetet (s. daselbst: *ἀναλογίζεσθαι, συλλογισμός* 186AD, *διάνοια, διανοεῖσθαι* 189D—190A; *ψυχή, αὐτὴ ἡ ψυχή, αὐτὴ δι' αὑτῆς, αὐτὴ καθ' αὑτήν* 185Dff., 186B, 187A); auch mit der gleichen letzten Folgerung: daß »Wahrheit« und »Sein« also nur durch den reinen Verstand oder das reine Bewußtsein zu erreichen sei (186C).

Und damit hängt die dritte, vielleicht beweisendste Parallele zusammen; daß nämlich auch die bestimmte, aus dem Theaetet wohlbekannte Unterscheidung hier, ebenfalls ohne jede Begründung oder

nähere Erklärung, wiederkehrt, zwischen dem, was wir mit der Seele (dem Bewußtsein) selbst, unabhängig von den Sinnen und also vom Körper, und was wir zwar auch kraft der Seele (des Bewußtseins), aber doch nur »durch Vermittlung« oder »mit Hülfe« (διὰ oder μετὰ) der Sinne und also des Körpers auffassen (Phaedo 66BD, 79C, Theaet. 184Cff., 185E, 186C). Diese Unterscheidung findet sich genau in derselben sachlichen und sprachlichen Fassung überhaupt nur noch im Theaetet; dort aber tritt sie ganz offenbar als neue Errungenschaft auf, deren Bedeutung nachdrücklichst hervorgehoben wird (184C, 185DE), während im Phaedo nur gefragt wird: Verhält es sich nicht (bekanntlich) so? was dann vom Mitunterredner ohne Besinnen, ohne irgend eine Andeutung, daß ihm das etwas neues oder der Begründung oder näheren Erklärung noch bedürftig sei, bejaht wird. Mir wenigstens schiene es ein allzu kühnes Wagestück, anzunehmen, daß Plato alle diese Voraussetzungen anders als in bewußter Erinnerung an den Theaetet so als bereits feststehend hätte einführen können. Die ganze Beweisführung des Phaedo würde dann wie in der Luft stehen, denn eben diese Voraussetzungen sind ja, nach den eigenen, wiederholten Erklärungen Platos und nach dem klaren Sachzusammenhang seiner ganzen Darlegung, die Grundsäulen, die den ganzen Bau des Beweises tragen müssen.

Ziemlich unbestimmt freilich ist bis dahin das Gebiet der Ideen begrenzt. Voran stehen die Begriffe, von denen Plato ursprünglich ausgegangen war, die sittlichen. Daneben deutet der einzige Begriff der Größe das Gebiet der mathematischen Grundbegriffe für jetzt hinreichend an; der Fortgang des Dialogs wird sie zu der vollen Würdigung, auf die sie Anspruch haben, emporheben. Aber die sich weiter anreihenden Begriffe »Gesundheit, Stärke« scheinen schon fast zu sehr ins empirische Gebiet hinüberzuschweifen; während gerade die Klasse der radikalsten, nämlich der eigentlich logischen Grundbegriffe ganz übergangen ist. Aber das entschuldigt wohl die immerhin etwas lose Art dieser ersten Einführung. Die Betrachtung wird sich schrittweis vertiefen, und in der letzten Erörterung werden wir die logischen Grundbegriffe nicht bloß anerkannt, sondern mit stärkstem Nachdruck an die Spitze gestellt, übrigens auch die Begriffe des biologischen Gebiets an richtiger Stelle eingeführt finden (105C). Man darf in dieser Beziehung nicht die erste Eröffnung oder richtiger Vorbereitung der dialektischen Untersuchung im Phaedo mit dem Gipfel der Erörterungen des Theaetet schon auf gleicher Höhe zu finden erwarten.

Ernsteren Zweifel könnte es erregen, daß hier die wurzelhafte Verschiedenheit der sinnlichen und begrifflichen Funktion sich wieder, wie im Phaedrus, zur gänzlichen Losreißung beider von einander zu steigern scheint. Man soll sich möglichst »scheiden« oder »befreien« von den Sinnen und dem Körper, sie bei der Betrachtung »nicht zu Hülfe nehmen«, nichts mit ihnen gemein haben wollen, da sie uns nur in Trug und Verwirrung stürzen, und wie die dann sich häufenden Ausdrücke alle lauten. Die Seele soll sich aus dem Sinnlichen ganz zurückziehen, sich in sich selbst sammeln (67C, 83A, 80E u. ö.); ein an sich zwar durchaus bezeichnender Ausdruck der Koncentration im Denken. Besonders tritt der gefährliche Ausdruck der Sonderung (*χωρίζειν*, *χωρισμός*, *χωρίς*) der Seele vom Körper (67C D, 76C) hier zuerst auf, der allzu leicht vom Verhältnis der Seele zum Körper auf das der Idee zur Erscheinung sich übertragen konnte und in dieser Richtung dem Aristoteles zu heftigem Tadel gegen die Ideenlehre scheinbaren Anlaß gegeben hat. Kaum irgendwo wieder giebt sich die Körper- und Sinnenflucht bei Plato in so starkem und so einseitigem, man möchte sagen ungebändigtem Stimmungsausdruck kund. Widerspricht das nicht der bestimmten Anerkennung eines positiven Anteils der Sinnlichkeit an der Erkenntnis, die im Theaetet schon ausgesprochen war?

Aber bei näherem Zusehen findet man bald, daß der Unterschied weit mehr im Ton als in der Sache liegt. Wir werden es gerade aus dem Phaedo vernehmen, daß sogar nur vom Sinnlichen aus, wiewohl nicht aus ihm, die reinen Begriffe zu gewinnen, daß also die Sinne zur Erkenntnis allerdings »zu Hülfe zu nehmen« sind (so heißt es geradezu, 75E, in scheinbarem Widerspruch mit 65A, 79C). Jene Stimmung kennen wir ja zur Genüge aus dem Phaedrus, wo das Hier und Dort, Hienieden und Droben ganz so schroff auseinandergerissen wurde, und für die geforderte Flucht ins Jenseits die stärksten Ausdrücke gerade recht waren: man solle sich in jähem Flug von hier dorthin schwingen, das Sinnliche ganz zurücklassen, darüber wegsehen, alles was Menschen ein Ernst ist, hinter sich werfen, und was der harten Forderungen mehr ist. Auch im Theaetet war wenigstens die Episode (172ff.) von dieser weltabgekehrten Stimmung ganz durchtränkt und im ganzen Ton dem Phaedo nah verwandt; auch dort riet Plato »von hier dorthin« zu fliehen so schnell als möglich. Im Phaedo fallen die entsprechenden Ausdrücke nur dichter, weil allgemein dem Stimmungserguß breiterer Raum vergönnt ist. Aber, wie die gleiche Stimmung jenen beiden

Dialogen und schon dem Gorgias nicht fremd ist, so fehlt umgekehrt im Phaedo nicht die strenge, auf alle dergleichen Stilmittel verzichtende logische Eröterung, und sie behält den Sieg in dem alles entscheidenden Schlußteil der Beweisführung. In diesen streng dialektischen Partien aber verrät sich so wenig eine Verachtung der Sinnenwelt, daß vielmehr eben in ihnen das erste logische Fundament gelegt wird zu einer Wissenschaft vom Werden, die es im Phaedrus und Theaetet noch gar nicht gab; daß das Veränderliche als zweite Art des Seins neben dem Unwandelbaren (den Ideen) seine gesicherte Stelle findet. Diese neue logische Errungenschaft des Phaedo ist sachlich von einem Gewicht, gegen das jene Äußerungen einer düsteren, weltflüchtigen Stimmung gar nicht in Anrechnung kommen können; denn Plato weiß es zur Genüge und sagt es aufs stärkste gerade im Phaedo, daß es in der Philosophie aufs Beweisen zuletzt ankommt.

B. Die Ursprünglichkeit der Erkenntnis und der Anteil der Sinnlichkeit (pag. 72—77).

Die zweite Erörterung der Ideenlehre wählt zum Ausgangspunkt den Satz von der Wiedererinnerung, der mitsamt seinen Beweisen aus dem Meno in Erinnerung gebracht, fast citiert, dann aber weiter entwickelt wird. Der dort vorwaltende Gedanke, daß man Erkenntnis nur gewinnt, indem man sie aus dem Grunde des eignen Bewußtseins hervorholt, ist auch hier der Kernpunkt; 75E: das Lernen, der Gewinn der Erkenntnis ist »Wiederaufnahme einer uns schon angehörigen Erkenntnis« (Schleiermacher; *οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν*). 76E: Wir finden das Sein der reinen Denkbestimmungen als etwas, das wir zuvor schon hatten, als unser eigen (*ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν, scil. πᾶσαν τὴν τοιαύτην οὐσίαν*); 92D: ihm selbst, dem Bewußtsein, gehört dies Sein an (*αὐτῆς ἐστιν — scil. τῆς ψυχῆς — ἡ οὐσία*).

Weit bestimmter aber als im Meno wird hier dies Schöpfen aus dem Selbstbewußtsein auf die reinen Denksetzungen eingeschränkt. Nur der Anfang der Betrachtung ist psychologisch. Wenn einem bei einer Wahrnehmung außer dem Wahrgenommenen selbst etwas andres einfällt, das dem Wahrgenommenen ähnlich oder auch entgegengesetzt, oder auch nur oft mit ihm zugleich aufgetreten ist, so nennt man das Erinnern. So erinnert uns aber der sinnliche Gegenstand an den wahren zu Grunde liegenden Gegenstand, nämlich

den rein im Denken gesetzten, als bloße Kopie an das Original, hinter welchem die Kopie, mag sie ihm mehr oder weniger gleichen, doch jedenfalls zurückbleibt. Zum Beispiel (74A), wir sagen doch, es gebe eine Gleichheit, nicht eines Holzes oder Steins mit einem andern oder sonst von etwas derartigem, sondern »das« Gleiche, die Gleichheit selbst. (Daß es sie giebt, wird auch hier mit Nachdruck vom Mitunterredner bekräftigt, aber giebt zu keinen Zweifeln oder näheren Erläuterungen Anlaß.) Und erkennen wir nicht auch »es selbst, was es ist«? Ja. Nun, woraus denn erkennen wir es? Doch wohl »aus« dem eben gesagten, den Hölzern oder Steinen oder sonstigen gleichen Dingen, die wir sahen. Aus diesen (verstehe: aus Anlaß solcher Wahrnehmungen) haben wir jenes in Gedanken bekommen, und doch ist es ein andres als sie. Denn die Steine und Hölzer, denen wir das Prädikat der Gleichheit beilegen, erscheinen dem einen gleich, dem andern nicht, das Gleiche selbst hingegen erscheint nie ungleich, die Gleichheit nie als Ungleichheit; also sind nicht dasselbe die gleichen Dinge und das Gleiche. Im Griechischen stehen hier einfach Plural und Singular sich gegenüber: die Gleichen und das Gleiche. Der Begriff ist, wie seit dem Meno feststeht, die Einheit der Mannigfaltigkeit vorkommender Fälle.

Das will sagen: in der reinen Denksetzung ist stets bedingungslos $A = A$ oder $= A + B - B$, $2 = 2$ oder $= 1 + 1$, und es entsteht kein Zweifel, ob es auch einmal anders sei; wogegen im Sinnlichen zweifelhaft ist, ob ein Gegenstand, den etwa unsre Messung als zwei Fuß lang ergab, einem andern, der dasselbe Maß aufwies, nun auch genau gleich ist oder nicht. Man erinnere sich der anfänglichen Feststellung der wesentlichen Inexaktheit des Sinnlichen; modern wäre auch hier vom Schwellengesetz zu reden.

Gleichwohl, heißt es weiter, haben wir »aus« diesen, den Gleichen, die doch etwas andres sind, als jenes, das Gleiche, dessen Erkenntnis in Gedanken bekommen; was nach dem erst gesagten unter den psychologischen Begriff des Erinnerns subsumiert wird. Aber, da nun doch das Sinnliche niemals den reinen Begriff erfüllt, sondern stets in gewissem Maße dahinter zurückbleibt, so müssen wir notwendig es selbst, das Gleiche, voraus gewußt haben. (74E. Dieses Vorauswissen, auf das Aristoteles, Anal. post. *B* 19 u. ö., sich bezieht, ist der historische Ursprung der Erkenntnis *a priori*.) Denn ursprünglich können wir nur durch das Urbild das Abbild (indem wir es darauf »zurückbeziehen«, 75B, 76D), aber nicht durch das Abbild das Urbild erkennen. Indessen wird stark betont, daß wir

nichtsdestoweniger nirgendwo anders her den Begriff in Gedanken gefaßt haben noch es überhaupt möglich ist ihn in Gedanken zu bekommen, als »aus«, d. h. aus Anlaß des Sehens oder Tastens oder irgend sonst einer Sinnesempfindung (75A). Indem wir somit allerdings beim Gebrauch der Sinne (75E) die voraus schon gehabte Erkenntnis wiedergewinnen, so ist doch, was wir lernen nennen, in der That ein »Zurücknehmen« unsrer eignen Erkenntnis; welches übrigens dialektische Erziehung voraussetzt (76BC, vgl. Theaet. 186C). Natürlich gilt, was am Begriff des Gleichen gezeigt ist, ebenso von allen reinen Begriffen (75CD); genannt werden, nächst den mathematischen Grundbegriffen Gleich, Größer, Kleiner, die als Musterbeispiel dienten, die sittlichen, die dann weiterhin (76D, 77A) als vornehmste Beispiele allein das ganze Gebiet der reinen Denksetzungen repräsentieren.

So soll nun der Satz der Wiedererinnerung, und mit ihm die Präexistenz der Seele, mit der »gleichen Notwendigkeit« gelten wie die, auch hier überall als voraus feststehend angenommene Hypothesis, daß es die reinen Denksetzungen giebt. »Wenn es das giebt, was wir beständig im Munde führen, das Schöne und Gute und alles derartige Sein, und wir auf dieses alles, was uns durch die Sinne kommt, beziehen als auf etwas, das wir zuvor schon hatten und so als unser eignes wiederfinden, und so jenes mit diesem vergleichen«, so gilt dann auch jene Konsequenz eines Daseins der Seele vor diesem Leben (76DE); vgl. 92D: so (gewiß) gilt die Präexistenz der Seele, als ihr selbst eigen jene Seinsart ist, die den Beinamen des »was es ist« führt.

Diese angebliche Konsequenz mag nun hier völlig auf sich beruhen. Dagegen ist für unser gegenwärtiges, aufs Logische rein koncentriertes Interesse von hoher Wichtigkeit die ausdrückliche und wiederholte Anerkennung des unerläßlichen Anteils der Sinnlichkeit an der Erkenntnis: es sei nicht anders möglich die rein gedanklichen Bestimmungen, die wir freilich nur, als ursprünglich unser eigen, aus dem Quell des eignen Bewußtseins schöpfen können, ins Bewußtsein zu heben (so ist vielleicht ἐννοεῖσθαι am zutreffendsten wiederzugeben), als infolge der sinnlichen Wahrnehmung oder von ihr ausgehend (ἀπό, 76A). Zwar nur das Bewußtsein selbst vermag, als ganz sein eignes, den Begriff zu erdenken, nichts Sinnliches vermag ihn ihm zu »geben«; aber es bedarf, um ihn zu erdenken, gleichwohl der Wahrnehmung: nur am sinnlichen Abbild erkennt es, d. h. erkennt es wieder, das Urbild. Das entspricht

ganz der Rolle, welche der Sinnlichkeit im Theaetet zuerkannt wurde. Sie giebt nicht den Begriff, sie stellt nur die Frage, auf die er antwortet; aber auf die Frage der Empfindung bezieht sich die ganze Funktion des Begriffs, sie ist nur Funktion der Bestimmung dieses Unbestimmten $= x$, sie kann somit auch gar nicht zur Ausübung kommen außer an dem Probleme des Sinnlichen. Das wird besonders überzeugend, wenn die Grundbegriffe, wie schon im Theaetet klar wurde und hier das Beispiel der Gleichheit deutlich zeigt, wesentlich Relationsbegriffe sind. Eine Relation kann doch nur gesetzt werden, indem zugleich ein »Mannigfaltiges« gesetzt wird, welches sie auf die »Einheit« des Denkens bezieht. Die Relation selbst aber vollzieht nur das Denken; sie besteht nur im Denken, und das Denken nur in ihr.

Diese Ursprünglichkeit und Selbsteigenheit der Einheitsfunktion des Bewußtseins ist der unzerstörliche Kern der ganzen, tief angelegten Betrachtung. Das darf freilich nicht darüber etwa ganz hinwegsehen lassen, daß das *a priori* hier wie im Meno und Phaedrus eine psychologische und schließlich metaphysische Wendung nimmt, die sich der »gleichen Notwendigkeit« wie die schließlich zu Grunde liegende rein logische Voraussetzung keineswegs mit Recht rühmt.

Auch das mag als unbefriedigend empfunden werden, was in der That damit eng zusammenhängt: daß die reinen Grundbegriffe vorgefunden werden sollen als »voraus vorhanden«, nicht aber von Anfang rein erzeugt. Man hat hier wiederum eine Differenz zwischen Phaedo und Theaetet finden wollen. Sie ist nicht vorhanden. Auch dort heißt es, nicht anders als hier, daß das Bewußtsein »durch sich selbst« die reinen Denkobjekte, nicht etwa schafft, sondern »betrachtet«, in ihnen Sein und Wahrheit »erfaßt« (184ff.; 185E, 186CE); und gerade dort heißen die Ideen »dastehend in dem was ist« (176E). Und wenn anderwärts, bei dem Gleichnis der Geburtshülfe, von einem Hervorbringen aus sich selbst, einem Producieren gesprochen wird, so sagt das doch nicht mehr als die Entwicklung des in uns schlummernden Wissenskeimes zum wachen Bewußtsein durch dialektische Erziehung, die ebenso im Meno und Phaedo (76B, vgl. Theaet. 186C) gefordert wird. Gewiß, nur in der systematischen Übung der Funktion des Urteilens, im Fragen und Antworten, entsteht uns der bewußte Begriff, wenngleich er der Anlage nach von Haus aus in uns war; und so kommt nun der Begriff uns zum Bewußtsein als unser eignes, das wir zuvor schon gehabt haben müssen, nur ohne es zu wissen. »Es ist in dir, du

bringst es ewig hervor«, sagt der Dichter in demselben scheinbaren Widerspruch. Ganz so ist es bei Plato gemeint, im Theaetet wie im Phaedo. Eben weil es dem Grunde nach in uns ist, vermögen wir es, von außen nur angeregt, uns selbst zu deutlichem Bewußtsein zu entwickeln und, so entwickelt, als Objekt gleichsam aus uns herauszustellen.

Um weiter zu gehen, bis zur völlig reinen Erzeugung aus der Funktion des Denkens, ist Plato bisher noch zu sehr gewohnt den Begriff als ein für allemal fest, unbeweglich, ewig »seiend«, nie »werdend« zu denken, wie es gerade im Phaedo so oft gesagt, aber auch im Theaetet durchweg angenommen ist. Erst in einer späteren Periode — aber doch auf der Grundlage, die im Schlußteil des Phaedo erreicht wird — ist es ihm zu voller Klarheit gekommen, daß eine Art Bewegung, eine Art Selbstentwicklung, also eine eigene Art Leben den Begriffen selber innewohnt, was weit zwingender auf eine reine ursprüngliche Erzeugung der Denkobjekte im Bewußtsein führt. Freilich verliert damit der Schluß auf die Präexistenz jeden überredenden Schein. Aber diese Gefahr wird nicht empfunden, weil in dieser späteren Zeit Plato der psychologischen Betrachtung des Logischen überhaupt weniger zuneigt, sondern vorzieht streng im logischen Geleise zu bleiben.

So ist nun zwischen den beiden »äußersten Enden« der Erkenntnis (wie Kant sagt), Sinnlichkeit und Verstand, eine Verbindung, ein positiver Zusammenhang wenigstens angebahnt. Die strenge Verschiedenheit beider wird festgehalten: Der Begriff ist »neben« oder »außer« dem Sinnlichen, als ein andres (74A); aber »aus« aller Verwirrung des Sinnlichen heraus, nur aus ihr, erkennen wir das reine, gedankliche Sein, indem wir, von den Schwankungen der Sinne absehend, den Gedanken feststellen auf das, was in allen Schwankungen als eines und identisch sich festhalten läßt. So erkennen wir »das« Gleiche aus »den« Gleichen, nicht indem wir den Maßstab der Gleichheit den Sinnen entnehmen, sondern indem wir den Grundbegriff der Gleichheit als Maß zu Grunde legen, an diesem Maße das Sinnliche messen, und es so, nicht als gleich, aber der Gleichheit mehr oder minder nahekommend erkennen.

Hat man hier, mit Aristoteles, etwa Anstoß daran zu nehmen, daß die Idee als Ding erscheint, »neben« und »außer« den Sinnendingen, und zwischen beiden die dingliche Relation der Ähnlichkeit? Wer diesen Anstoß nimmt, muß ganz übersehen, daß es sich um Dialektik, ums »Fragen und Antworten«, um die Aussage und

ihre Begründung bei der Idee ganz allein handelt. Keineswegs soll geleugnet werden, daß Plato diesen Anstoß mitverschuldet hat durch die gerade hier wieder ihm begegnende Abirrung ins Psychologische. Aber dieser Fehler wird, wie wir sehen werden, fast ganz berichtigt durch die letzte dialektische Erörterung im Phaedo selbst, die dem gefährlichen Metaphernspiel bewußt ein Ende macht und den streng logischen Sinn der Idee in einer Reinheit ausspricht, daß man sich allerdings nicht genug wundern könnte, wie ein unmittelbarer Schüler Platos darüber so ganz hat hinweglesen können — bewiese nicht seine ganze eigene Philosophie eine vollkommene Unfähigkeit, sich in den Gesichtspunkt des methodischen Idealismus auch nur vorübergehend zu versetzen.

C. Die beiden Gattungen des Seins: das Unwandelbare und das Wandelbare (pag. 78—84).

Dieser Teil der Darlegung scheint ganz darauf gerichtet, die These, in der der Phaedo noch nicht die volle Höhe der Idee als Methode erreicht, die absolute Unwandelbarkeit des rein gedanklichen Seins unangreifbar festzustellen. Und doch ergiebt sich bei näherem Zusehen, daß sich gerade hier eine darüber hinausführende Betrachtung, noch bestimmter als im vorigen Teil, vorbereitet.

Um zu entscheiden, ob die Seele zerstörlich sei oder nicht, soll erst allgemein ausgemacht werden, welche Dinge ihrer Natur nach der Zerstörlichkeit unterworfen sind und welche nicht. (Auf das analytische Vorgehen sei nebenbei aufmerksam gemacht.) Das erstere gilt vom Zusammengesetzten, indem eben die Zusammensetzung sich wieder auflösen kann; das letztere vom Unsammengesetzten. Jenes wird dann gleichgesetzt dem immer Wechselnden. Hier vermißt man eine logische Vermittlung. Ohne Zweifel ist die Meinung, daß aller Wechsel nur Wechsel unzerstörlicher Elemente, also Wechsel der Zusammensetzung sei. Das Unzusammengesetzte muß demnach nicht bloß unvergänglich, sondern auch allem Wechsel entnommen sein. Eben dies gilt aber von den reinen Denkobjekten, von denen schon vorher freilich nur als Faktum behauptet, nicht eigentlich begründet wurde, daß sie sich uns immer gleich, nicht bald so, bald anders darstellen. Sie sind in sich unwandelbar; eben das sagt ihr »Sein«, daß sie immer »einartig, an sich selbst« (*μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὑτό* 78 D), daher immer mit sich identisch sind. Dagegen die vielen z. B. Menschen, Pferde,

Gewänder oder was sonst es sei, denen die Prädikate gleich, schön u. s. w. zukommen, die also mit den reinen Denkobjekten gleiche Benennung tragen, verbleiben nie, sozusagen in keiner Hinsicht identisch, weder jedes mit sich noch unter einander. Diese sind nun das Sichtbare, überhaupt Sinnliche, jenes dagegen unsichtbar, nur dem Denken des Verstandes (*διανοίας λογισμῷ* 79A) erfaßlich; nachher heißt es dafür: rein gedanklich (Denkgegenstand, *νοητόν*) und durch Philosophie zu erfassen (*φιλοσοφίᾳ αἱρετόν*). Das also setzen wir als die beiden Gattungen (Grundgestalten) dessen was ist (*δύο εἴδη τῶν ὄντων*): das Sichtbare und das Unsichtbare, dieses immer mit sich identisch, jenes nie identisch (79A). Das erstere wird weiterhin gleichgesetzt dem Körperlichen (81B), Menschlichen, Sterblichen, Ungedanklichen (Inintelligibeln, *ἀνόητον*), Vielgestaltigen, Auflöslichen (80B), das letztere dem Unkörperlichen (85E), Göttlichen, Unsterblichen, rein Gedanklichen (der Meinung oder dem Schein entzogenen, *ἀδόξαστον*, 84B), Einartigen, Unauflöslichen (80B). Die Seele nun, lautet endlich der Schluß, ist, als unsichtbares, jedenfalls verwandter, gleichartiger der letzteren Gattung, während der Körper unzweifelhaft der ersteren zuzurechnen ist. Also hat sie — wenigstens eher darauf Anspruch als unzerstörlich angenommen zu werden.

Auch diesmal darf und muß der hier besonders bedenkliche Schluß auf die Unzerstörlichkeit der Seele, zumal der Einzelseele, für uns ganz außer Betracht bleiben. Desto mehr ist der große, folgenreiche Fortschritt hervorzuheben, daß jetzt das Wandelbare, nämlich das Gebiet des Sinnlichen, als zweite »Gattung dessen was ist« neben dem Unwandelbaren, den reinen Denkobjekten anerkannt wird, während bis dahin nur dem Unwandelbaren, im reinen Begriff erfaßlichen ein Sein, eine Wahrheit zuerkannt wurde, schlechthin hinausgehend über das Sinnliche, das nur scheint, nicht ist. Noch im Theaetet (186DE) wurde das Sein und die Wahrheit schlechterdings auf das Gebiet der reinen Denksetzungen eingeschränkt, in den Sinnen sollte keine Wahrheit sein; wenngleich das über die Eleaten, die »Stillsteller des Alls«[1] (181A) angedeutete schon die Entscheidung erwartet ließ, daß es weder allein Beharrung noch allein Bewegung, sondern beides giebt. Hingegen sind die Schriften der

[1] Das Wortspiel ist nicht wiederzugeben: *στασιῶται* sind sonst die Aufständischen, oder die eine (feindliche) Sonderstellung einnehmen. Das unerhörte, gleichsam revolutionäre der Leugnung aller Bewegung, die alle Naturwissenschaft zunichte macht, wird dadurch stark zum Ausdruck gebracht.

Spätzeit Platos, namentlich der Sophist (von 248 an; 254D) und der Timaeus (51 u. 27) hier mit dem Phaedo ganz eines Sinnes.

Es ist entschieden nicht nur ein bloßer Unterschied der Terminologie, ob man gegenüberstellt das begriffliche Sein als das allein wahrhafte, und das sinnliche, das nur zu sein scheint oder das »wir« (Menschen) fälschlich seiend nennen, zu nennen gewohnt sind, wie sich Plato im Phaedrus ganz nach dem Sinne und der Redeweise der Eleaten ausdrückte; oder ob man, wie hier, als zwei Gattungen des Seins, ohne irgend eine Andeutung eines solchen Unterschieds des wahrhaften und des fälschlich so genannten, anerkennt das Sein der reinen Denkobjekte und das Sein der Sinnendinge. Sondern man hat hier den bestimmten Gedanken zu erkennen, daß eine Wahrheit der Erfahrungserkenntnis, eben auf Grund der Ideenerkenntnis, wiederum möglich, ja durch diese Grundlegung gerade ermöglicht wird. Das Sinnliche ist Schein und bloße Meinung, solange es nicht auf die reinen Setzungen des Denkens »zurückbezogen« ist, solange der Wechsel der Erscheinung gesetzlos, mithin unbestimmt bleibt. Aber diese Zurückbeziehung, diese gesetzliche Bestimmung des Wechsels der Erscheinung ist möglich, muß möglich sein, und also kommt dem Sinnlichen ein ihm eigentümliches Sein, eine ihm eigentümliche Wahrheit zu.

Bis zu diesem Postulat, das bis jetzt allerdings noch nicht durch den bestimmten Nachweis der Methode einer Wissenschaft des Sinnlichen erfüllbar gemacht ist, hat sich die Anerkennung der Sinnenwelt doch jetzt schon durchgerungen. Der erste Grund dazu war im Theaetet gelegt: das x der Sinnlichkeit muß, obschon in sich unbestimmt und aus sich unbestimmbar, doch bestimmbar gedacht werden durch oder in Beziehung auf die Begriffsfunktion. Ja man möchte, wenn nicht das weitere (bes. 187 in.) zu bestimmt widerspräche, den Worten (186D) gern diese günstige Deutung geben: Nicht zwar in den Affektionen der Sinne sei Erkenntnis, aber in dem auf diese gerichteten Denken, denn darin, also doch im empirischen Erkennen, im Erkennen des Sinnlichen selbst durch das darauf gerichtete Denken, sei Sein und Wahrheit möglich, nur nicht in jenen (den sinnlichen Affektionen) für sich, ohne die Denkthätigkeit. Bestimmt aber darf und muß man hier im Phaedo diese dort schon sich nahelegende Konsequenz erreicht finden: das Sinnliche ist zum Sein erhoben, wenngleich zu einem Sein zweiter Ordnung.

Wie aber ist das möglich, daß auch dem Sinnlichen ein Sein

zukommt? Nur so, daß die zwei Gattungen des Seins sich gründen in zwei Gattungen des Urteilens, da doch Sein überhaupt nur die Funktion des Urteilens bedeutet und außer ihr keinen angebbaren Sinn hat. Ein empirisches Urteilen also muß möglich sein auf der Grundlage des reinen, während es freilich unmöglich war, bevor diese Grundlage erreicht war. Der Wechsel im Sein wird also sich zu erweisen haben als Wechsel der Bestimmungen im Urteil. Dies war ja schon durch die zweite dialektische Erörterung (oben S. 139ff.) angebahnt: dem empirischen Urteil über Gleichheit in den Sinnendingen wurde zu Grunde gelegt das reine Urteil über »das« Gleiche, und auf dieser Grundlage erwies sich schon dort eine wenn auch stets nur approximative Gültigkeit des Urteils über die empirische Gleichheit als möglich: durch die »Zurückbeziehung« des »Abbilds« auf das »Urbild«. Es fragt sich nur noch nach der genauen Methode dieser Zurückbeziehung. Es ist die vierte, mächtigste dialektische Erörterung dieses Dialogs, welche diese Frage stellt und löst. Als ihr Thema darf schon jetzt formuliert werden:

D. Die reinen Grundurteile und die Begründung des empirischen Urteils im reinen (pag. 96—107).

Nach dem »Grunde« des Werdens und Vergehens wird gefragt, d. h. nach den logischen Grundlagen des Urteilens über Werden und Vergehen. Da aber schon das Gebiet des Werdens und Vergehens dem der Erfahrung gleichgesetzt wurde, so ist die Frage äquivalent der andern nach der Begründung des empirischen Urteils im reinen.

Sokrates berichtet von den mancherlei Wegen, die er versuchend eingeschlagen hat, um über diesen Punkt zur Klarheit zu kommen. Man darf die Erzählung unbedenklich auf Plato selbst beziehen. Schon das Problem ist nicht Sokratisch, sondern Plato eigentümlich; und den Gipfel der Darlegung bildet die große Entdeckung Platos: die zur Wissenschaftslehre entwickelte Begriffslehre; nicht die Sokratische Entdeckung des Begriffs überhaupt. Daß Plato selbst seinen Weg vom »Dogmatismus« durch den »Skeptizismus« zum »Kritizismus« so gut hat durchmachen müssen wie Kant, und nicht bloß dies als den natürlichen und allgemeinen Gang der Spekulation darstellen will, darf um so sicherer angenommen werden, da nicht nur die selbst in der Form ähnliche Darstellung im Sophisten (242 C ff., vgl. bes. 243 B mit Phaed. 96 C), sondern bestimmte Spuren

in den älteren Schriften Platos, besonders auch im Phaedrus, auf ein frühes, lebhaftes Interesse an der Naturphilosophie älteren Stils hindeuten. So finden sich Anklänge an Anaximander und an Alkmaeo dort wie hier; auch ist sehr zu beachten, daß im Phaedrus (270) neben Anaxagoras ganz besonders Hippokrates hervorgehoben wird, wie auch hier im Phaedo ein physiologisches neben dem kosmologischen Interesse sich an einer Reihe von Stellen verrät.

1. Sein erster Weg nämlich war nach diesem Bericht kein andrer als der der bis dahin vorherrschenden Naturforschung: Erklärung nach den Analogien des Sinnlichen, als des gegebenen, vermeintlich verstandenen. Man meint das gegebene zu verstehen, weil es in der Erfahrung uns geläufig ist, und denkt sich das nicht gegebene gleichartig diesem gegebenen.

Aber nur zu bald zeigte sich, daß er auf diese Weise nichts von allem verstand. Man versteht nicht aus einer gegebenen Thatsache, wie eine andre, von ihr verschiedene, in irgend einer Hinsicht ihr kontradiktorische aus ihr hervorgehen soll. Man erfährt wohl, daß es so geschieht, aber darin ist nichts von Einsicht, von Verstehen. Nachdem ihm dies — er brauchte keinen Hume dazu — erst klar geworden, fand er sich wie geblendet; er verstand jetzt überhaupt nur, daß er von allem nichts verstand, auch nicht das allereinfachste, was er vordem ganz gut zu verstehen vermeint hatte. Zum Beispiel, daß der tierische Körper wächst durch Aufnahme von Nahrungsstoffen, und dergleichen. Denn was macht eigentlich den *A* größer als *B*? Die Größe der Differenz, etwa des Kopfes, um die er ihn übertrifft? Aber eben diese Differenz macht den andern kleiner; hat also derselbe Grund entgegengesetzte Folgen? (Das Beispiel macht sehr klar, daß im »Grund« eine Identität gesucht wird.) Oder wodurch werden aus acht zehn? Durch das (sinnliche) Hinzukommen von zweien? Als ob die zehn nicht zehn gewesen wären, ehe sie (sinnlich) zusammenkamen. Oder: durch Teilung von Einem sollen ebensowohl zwei werden wie durch Hinzuthun von Einem zu Einem; es sollen also diesmal entgegengesetzte Gründe (Trennung und Vereinigung) dieselbe Folge haben.

Diese zunächst seltsam lautenden Argumente machen deutlich, in welchem streng richtigen Sinne Plato später (im Staat) leugnet, daß es die Mathematik je mit dem Werden zu thun habe: in ihr ereignet sich nichts, »macht« sich nichts, giebt es einfach keine

»Thatsachen«, sondern man konstatiert nur das, was »ist«, den unwandelbaren Bestand von Relationen.

Also nach jener »Weise des Verfahrens« ließ sich überhaupt nichts verstehen, auch nicht das allereinfachste.

2. Da schien ihm das Buch des Anaxagoras eine herrliche Aussicht zu eröffnen, nämlich auf eine teleologische Erklärung. Es ist gut so, es soll so sein (das Gute nämlich sagt das Seinsollende, 99C, vgl. Krat. 418E u. ö.), und darum ist es. Hier ist Grund und Notwendigkeit (97E), hier eine »Kraft«, eine in der That »dämonische« Gewalt, stärker als alle sinnlichen Stützen (99C), um eine Weltordnung, im ganzen und im einzelnen (98B), aufzurichten und zu erhalten.

Wir erkennen ein im Gorgias schon angeschlagenes Motiv wieder (oben S. 48). Was aber ist gedacht in diesem Guten oder Seinsollenden? Es wurde dort bereits deutlich: nichts als die Idee der Erhaltung. Die Weltordnung sagt Erhaltung der Welt in ihrem Grundbestand. Und zwar wird eine Gesetzesordnung (in der Tendenz der Erhaltung) im besondern und eine gemeinsame des Alls unterschieden; doch wohl so, daß jene dieser untergeordnet gedacht ist: jedes im besondern muß so geordnet sein, d. h. sich selbst erhalten, wie es gefordert ist zur Selbsterhaltung des Ganzen durch eine systematische Ordnung dieses Ganzen. Wie die Ausführung dieser Idee sich etwa gestalten müßte, zeigt die später (109A) folgende Antwort auf ein hier schon (97E, 99B) aufgeworfenes, aber nicht gelöstes besonderes Problem, das der Ruhe der Erde in der Weltmitte. Warum muß sie im Centrum des kugelgestaltigen Universums ruhen? Weil es so »am besten« ist. Nämlich die Gleichheit des Abstands von der Peripherie der Weltkugel und ihr eignes Gleichgewicht (offenbar geschlossen aus der symmetrischen Gestalt des homogen gedachten Erdkörpers) sichert (an ihrem Teile) die Selbsterhaltung des Ganzen. Derselbe Grund der Selbsterhaltung soll offenbar die kreisförmigen Gestirnbahnen und alle Besonderheiten der Bewegung der Gestirne »notwendig« machen. Ließe sich das erweisen, so wäre nach keinem ferneren »Grunde« zu fragen. Die sinnlichen Stützen und Krücken, durch die die alten Naturerklärer den Erdkörper in der Schwebe halten wollten (99BC, vgl. 109), erklären nicht nur wirklich nichts, sondern sind dann auch ganz unnötig.

Weshalb denn hat Plato sich bei dieser »Methode« nicht beruhigt? — Er wird, am Ende der Rechnung, zu ihr zurückkehren.

Nur liegt für jetzt diese Aufgabe viel zu hoch, es fehlt dazu noch das logische Fundament. Es darf sich für jetzt noch gar nicht fragen nach dem Aufbau der Gesetzesordnung des Geschehens im besondern, denn es fehlt noch an der logischen Grundlage für den Begriff einer solchen Gesetzesordnung überhaupt. Denn daß auf den Begriff des Gesetzes die ganze Betrachtung zielt, wurde auf der ersten Stufe schon klar: ein Grund wurde gefordert, der eine Identität besage. Dieser Grund ist kein andrer als das Gesetz. In Ermangelung dieser logischen Grundlage vermochte Anaxagoras nicht seine tiefe Ahnung wahr zu machen, sondern fiel in der Ausführung alsbald in den Mechanismus zurück.

Übrigens übersehe man nicht, daß der mechanische Grund gerade bei diesem Anlaß (99AB) doch anerkannt wird als »Mitgrund« (*ξυναίτιον*), als wenigstens negative Bedingung (*conditio sine qua non*), völlig wie später im Timaeus (46). Welche Bedeutung ihm in der That nach Plato verbleibt, wird am Schluß noch zu erörtern sein. Für jetzt begleiten wir ihn weiter auf der Suche nach dem logischen Fundament für die Erklärung des Geschehens.

3. Nachdem also diese große Aussicht sich — für jetzt — zerschlagen hatte, begab sich Plato auf die »zweite Ausfahrt« zur Erforschung des Grundes des Werdens (99D). Wieso ist es die zweite? Nun, der Wink des Anaxagoras hatte ihm keinen wirklichen »Weg«, keine Methode eröffnet. Es war nur ein Ausblick, der sich alsbald wieder verhüllte. Darum war schon 97B nur von zwei »Weisen des Verfahrens« die Rede, und wird auch hernach (99D) nur gegenübergestellt der Versuch direkt die Wirklichkeiten oder Thatsachen (*πράγματα* oder *ἔργα*) als gegebene, nämlich in den Sinneswahrnehmungen zu erfassen, also der dogmatische Weg der alten Naturerklärung, der ihn als »geblendeten« zurückließ (so 99E wie 96C), und der neue, logische Weg, wir dürfen ihn auch den kritischen nennen.

Hier nun aber bedarf es der behutsamsten Vorsicht und Umsicht. Jeder Schritt muß aufs strengste gesichert werden, ehe es weiter geht. Wir zerlegen uns die Betrachtung, vielmehr sie gliedert sich von selbst in sechs Schritte.

a) Das Prinzip. Nicht unvermittelt, in den Sinnen, soll man glauben die Wirklichkeiten oder Thatsächlichkeiten, das was ist, zu erfassen, sondern in den *λόγοι*, im Logischen, übersetzen wir zunächst unbestimmt, ist allein die Wahrheit dessen was ist (der *ὄντα*, hier entschieden: die empirische Wahrheit) zu erschauen,

oder vielmehr ursprünglich zu gründen. Denn nicht etwa ist das Logische bloß das Organ oder Instrument, um damit die draußen vorhandenen, »seienden« Gegenstände aufzufassen; es ist nicht bloß das Augenglas, das vor der Blendung schützt, daß wir das draußen vorhandene, gleichsam im Sonnenlicht einer unmittelbaren An-sich-Wahrheit strahlende Sein der Sinnendinge ungestraft sehen mögen. Dieser Vergleich hinkt, denn nicht die logische Gestalt des Seins ist das bloße Abbild, dem als Urbild die sinnliche Thatsache gegenüberstände, sondern vielmehr, sie ist das Urbild und diese nur das Abbild. In ihr ist die Wahrheit der Thatsache allererst gesetzt. »Indem ich allemal den Logos, den logischen Satz zu Grunde lege (*ὑποθέμενος*, als Fundament setze), von dem ich urteile (*κρίνω*), daß er der stärkste (logisch standhaltendste) sei, setze ich (*τίθημι*) als wahr das, was mir däucht mit diesem übereinzustimmen«. Also, die »Thatsachen« selbst sind als wahr allein zu rechtfertigen durch die Begründung in den fundamentalen Setzungen, den logischen »Grund-Sätzen«. Die *λόγοι* also, in denen die Wahrheit der *ὄντα* zu gründen, sind die Sätze, die eignen Setzungen des Denkens.

Man darf dies Prinzip, in dem der methodische Sinn der Idee rein und radikal zum Ausdruck kommt, von sonstigem, abweichendem Sprachgebrauch unbeirrt, das Prinzip des Idealismus nennen; wofern diese Vorsicht nötig ist: des kritischen oder, wie wir noch lieber sagen, des methodischen Idealismus. Der Warnung vor dem gefährlichen Abweg in den »dogmatischen« werden wir bei Plato selbst künftig begegnen.

Will man hier auch noch einwenden, die reinen Denkobjekte würden bei Plato fertig vorgefunden, nicht erzeugt? Aber alles, was dieser, schließlich auch metaphorische Ausdruck des Erzeugens richtiges und überhaupt klares kann besagen wollen, ist anerkannt in der Forderung, jegliche Setzung des Denkens zu begründen in fundamentaleren, bis zu den »ersten«, schlechthin fundamentalen zurück, die nur reine Ausdrücke des Grundgesetzes, des Grundverfahrens des Denkens selbst sein können. Hinter das Denken selbst kann der Anspruch der Erzeugung, wenn sie doch hoffentlich die Erzeugung im Denken meint, unmöglich zurückgehen wollen.

b) Auf diese, bisher nur erst dem obersten Prinzip nach angedeutete, sogleich weiter zu entwickelnde Methode der »Grundsetzungen« wird nun der Sinn der Idee ausdrücklich und rest-

los reduciert. Eben das ist seine erste Hypothesis, diese immerfort schon betonte, schlechterdings unumgängliche Grundvoraussetzung: es giebt die reinen Denksetzungen. Dies einzige zugestanden, hofft er seine neue Begründung des Werdens zwingend darthun zu können (100B). Das verdient gegenüber der fast von aller Welt blindlings nachgesprochenen Behauptung des Aristoteles: Plato habe seine Idee nicht zu einer wirklichen Methode zur Begründung des Geschehens durchgearbeitet und durcharbeiten können, vor allem mit stärkstem Nachdruck hervorgehoben zu werden.

Aber nicht nur Platos erste Hypothesis ist, daß es die Ideen giebt, sondern die Idee selbst, das ist die Hypothesis. Nämlich das »andre« Schöne, außer dem »Schönen selbst«, d. h. das jedesmalige (empirische) Subjekt, von welchem dies Prädikat ausgesagt wird, ist schön aus keinem andern Grunde als, weil es »teilhaft« an jenem, dem Schönen selbst; d. h. weil es die Bedingungen erfüllt, welche die Definition des Schönen für die Anwendung dieses Prädikats auf ein gegebenes $= x$ festsetzt. Die »Teilhabe«, in der Aristoteles nur eine »Metapher« ohne exakte Bedeutung sah, besagt danach ganz schlicht das Verhältnis des Falls zum Gesetz: daß es eben logisch sich ihm subsumiert; ganz kurz also: die Subsumtion. Nichts andres »macht« ein Ding z. B. zum schönen als die Gegenwart (*παρουσία*) oder Gemeinschaft (*κοινωνία*) des Schönen, oder wie sonst man es bezeichnen mag; auf den Ausdruck, auf die — Metapher, die man gerade vorziehen mag, (denn jeder Wortausdruck reiner Abstraktionen ist eine Metapher,) legt Plato ausdrücklich kein Gewicht, sondern allein auf den schlicht logischen Sinn, den er dabei gedacht haben will: daß allein kraft oder zufolge »des« Schönen, das heißt einfach: zufolge der Definition, das Schöne schön ist; daß in nichts anderm als der Übereinstimmung mit dem reinen Grundurteil, welches den Begriff des Schönen aufstellt, die Begründung der Aussage zu suchen ist: das und das ist schön. Das »Werden« und »Machen« ist bisher rein und ausschließlich logisch zu verstehen, es liegt noch keinerlei Zeitbeziehung darin.

Die reine Denksetzung heißt dann (102B) im altbekannten Ausdruck die Grundgestalt, das Eidos; die Subjekte, mit Bezug auf welche sie gesetzt wird, das zu bestimmende, das dadurch bestimmt wird, *μεταλαμβάνοντα*, was dieses Prädikats »teilhaft«, d. h. wovon es (gültig) ausgesagt wird; nichts andres ist nach den gegebenen

Erklärungen bei dem Wort zu denken. Für *εἶδος* tritt weiterhin auch *μορφή*, Form (103E) und endlich *ἰδέα* Idee (104B und ferner) ein, zunächst in dem schlichten Sinne der »Bestimmtheit«. Vom Eidos, als dem Prädikat, erhält das Subjekt seine »Benennung«, das heißt, es wird zu seinem Merkmal. Fort und fort ist, auch weiterhin, mit dem Haben, Annehmen, Darinsein u. s. f. nichts andres gemeint als das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt im (gültigen, logisch begründeten) Urteil. Das Leibnizsche *inesse subiecto* ist direkt aus dem Phaedo geschöpft.

Gewiß ist nun damit nicht alles, ja in der That erst wenig gesagt. Nur so viel ist festgestellt: in allen empirischen Urteilen (*x* ist *A*) ist das Grundurteil (*A* ist — das und das) in strenger Identität festzuhalten, welches eben festsetzt, was in dem Prädikat (*A*) gedacht werden muß. Das ist vor allem noch keine Begründung des Werdens. Es soll auch gar nicht diese Begründung hier schon gegeben, sondern nur eine allererste, jedenfalls festzuhaltende Voraussetzung für diese Begründung formuliert sein. Das ist die »Gewißheit der Grundlage«, auf die sich Plato so nachdrücklich beruft (100D, 101D), woran haltend er nicht fürchten darf zu fallen; es ist die sichere Antwort, die man sich selbst zu geben hat oder einem andern; ohne die man dagegen vor sich selbst nicht sicher wäre, sich vor dem eignen Schatten, nämlich dem Selbstwiderspruch, zu fürchten hätte (101D, A); ein starker Hinweis auf die Wurzel der Erkenntnis im Selbstbewußtsein. Wenigstens brauchen wir so nicht mehr das zu besorgen, was uns zuvor begegnet war: daß derselbe angebliche Grund entgegengesetzte Folgen, oder dieselbe Folge entgegengesetzte (angebliche) Gründe hätte, in welchem Fall der »Satz« (*λόγος*) scheitern würde an dem »Gegensatz« (*ἐναντίος λόγος*, 101A). Es bleibt also zum wenigsten die Einstimmigkeit in unsern Aussagen gewahrt (100A, 101D).

Ist das Tautologie, so ist es wenigstens keine andre als die unter dem Namen des Satzes der Identität als das Fundament der ganzen Logik allzeit anerkannt und unentbehrlich befunden worden ist. In solchem Sinne ist Denken und Erkennen überhaupt nichts als Tautologie, denn es ist, in allen Stadien, Setzung von Identitäten. Die durchsichtigste Anwendung ist die auf die Zahlsätze. Ein sinnliches Ding mag entzwei gehn, aber Eins bleibt Eins, Zwei bleibt Zwei. Weshalb? Rein kraft der ursprünglichen Setzung dieser reinen Denkobjekte, kein andrer »Grund« ist zu suchen oder zu verstehen. Nur so kann das Bewußtsein

vor sich selbst bestehen, daß es an seinen ursprünglichen Setzungen hält.

c) Weiter fragt es sich nun nach der Methode für die Sicherung der Grundurteile selbst. Es ist die Methode der Deduktion. Die Grundsetzungen des Denkens rechtfertigen sich durch den Nachweis ihres internen deduktiven Zusammenhangs unter einander. Auch dabei ist noch nach gar keinem anderweitigen, etwa sinnlich gegebenen Gegenstande die Frage.

Näher wird unterschieden 1. der Gang abwärts zu den Konsequenzen: eine unrechte Voraussetzung muß sich schließlich zu erkennen geben durch Widerspruch in den Konsequenzen, nämlich gegen sonst gesicherte Erkenntnis, 2. aufwärts zu fundamentaleren Setzungen bis zum »zulänglichen« Fundament, bis zum wahren »Anfang« oder Prinzip (*ἀρχή*, 101E). Was wäre denn eine zulängliche Grundlage? Offenbar ein solcher Obersatz, für den keine weitere Herleitung absehbar, die also zu einer »ersten« Voraussetzung (107B), zu einem unmittelbaren Anfang der Deduktion taugt. Ein solcher wird gefunden durch »Auseinanderlegen«, durch Analyse (*διελεῖν* 107B, vgl. Staat 618C *συντιθέναι — διαιρεῖν*, Phileb. 23E *συναγαγεῖν — διελέσθαι*, Phaedr. 266B *συναγωγή — διαίρεσις*). Die Analyse deckt die Synthese auf; zeigt sich keine weitere Analyse mehr möglich, so ist man bei einer letzten, fundamentalen Synthese angelangt. Hier haben wir das im Phaedrus von uns vermißte Gegenstück zur Zerlegung (nämlich des Umfangs: Einteilung der Begriffe) bis zum Unzerleglichen: den Rückgang von Voraussetzung zu Voraussetzung bis zu dem, was nichts weiteres voraussetzt. Das also wäre das »Zulängliche«. Ob schlechthin erste Voraussetzungen überhaupt erreichbar, und worin sie bestehen müßten, wird allerdings hier nicht weiter untersucht, es genügt für jetzt die allgemein methodologische Festsetzung, daß sie gefordert, daß ohne sie die Begründung noch nicht »zulänglich« ist.

So sieht man nun schon besser, wie die so schlicht eingeführte Notwendigkeit reiner Setzungen zu einem wissenschaftlichen Verfahren führt; aber doch noch nicht, wie dies Verfahren zur Begründung des Werdens und Vergehens dienen soll. Wir scheinen uns immer noch im Kreise bloßer Begriffe zu drehen. Für die ganze reine Mathematik möchte das Verfahren ausreichen, vielleicht selbst für eine reine Ethik; aber wie führt es zur wissenschaftlichen Empirie, wie zur Naturwissenschaft? Das erst ist die Kernfrage, der wir nun näher treten sollen.

d) Die logische Grundlegung zum Erfahrungsurteil, die Plato anzubieten hat, stellt sich zunächst wieder äußerst schlicht dar. Sie besteht zunächst einzig darin: die allgemeine Möglichkeit der Verbindung kontradiktorischer Prädikate mit demselben Subjekt zu zeigen, so daß die Reinheit der Grundurteile und der deduktiven Verkettung streng gewahrt bleibt. Denn das ist der Begriff des Werdens und Vergehens, daß von demselben Subjekt das eine Mal ausgesagt wird, es sei *A*, das andre Mal, es sei nicht *A*, und daß doch beide Behauptungen mit einander und mit den in ihnen vorausgesetzten Grundurteilen bestehen sollen.

Plato beweist demgemäß: es können kontradiktorische Aussagen von demselben Subjekt gültig gethan werden

1. bei Gleichzeitigkeit: durch Verschiedenheit der Beziehung, z. B. *B* ist, gegen *A* gehalten, größer, gegen *C* kleiner. Denn es hängt nicht von den Bestimmungen, die das Subjekt zu dem und dem (z. B. *B*) machen, sondern von den hinzukommenden Bestimmungen, die bloß an einer bestimmten Vergleichung mit dem und dem andern haften, ab, daß das eine oder das andre Prädikat von ihm auszusagen ist. So treffen die, absolut genommen, einander kontradicierenden Prädikate (größer, kleiner) gar nicht auf einander, können sich also auch nicht durch den Widerspruch vernichten, sondern gehen sich gleichsam aus dem Wege, gehen an einander vorbei. Das Subjekt beider Aussagen ist in der That nicht dasselbe, nämlich *B*, sondern es ist im einen Fall die Größe von *B* im Vergleich mit *A*, im andern die Größe von *B* im Vergleich mit *C*; die relative Größe, die erst vollständig definiert wird durch die Hinzunahme des andern Terminus der Relation.

2. Nach einander können kontradiktorische Prädikate demselben Subjekt auch in derselben Beziehung zukommen. Aber dann hat eben das eine weichen müssen, um dem andern Platz zu machen, es ist in diesem Subjekt vernichtet, aus ihm geschwunden. Die Bestimmung *A* kann im Moment 1, die Bestimmung nicht-*A* im Moment 2 gelten, eben weil der Moment 2 den Moment 1 negiert, denn was gewesen, das ist nicht mehr. Darin liegt gewissermaßen eine transcendentale Deduktion der Zeit: die Auseinanderhaltung durch die Zeit ist die Bedingung dafür, daß kontradiktorische Prädikate von demselben Subjekt auch in identischer Beziehung zulässig sind. Zeit sagt und ist zuletzt nur diese Auseinandersetzung im (logischen) Bewußtsein. Wir sagen doch aus, daß das Vergangene nicht mehr, das Zukünftige noch nicht, beide also nicht

seien. Wo anders sollte dies Nichtsein gesetzt sein als im Denken, da Sein, vollends Nichtsein überhaupt keinen angebbaren Sinn hat als den der positiven und negativen Setzung im Denken?

Hiermit ist nun schon so viel erreicht: daß nicht nur die reinen Denksetzungen in sich den Widerspruch nicht dulden, sondern auch in der Anwendung aufs Gegebene (τὸ ἐν ἡμῖν, 102D, 103B, bei Plato stets Ausdruck für das Gebiet der Erfahrung), also im empirischen Urteil, ein Widerspruch nicht obwaltet, da die an sich kontradiktorischen Prädikate entweder gar nicht auf einander treffen (indem der Bezug verschieden ist), oder wirklich eins dem andern Platz macht, also in keinem Fall beide gleichsam in derselben logischen Stelle mit einander bestehen sollen. Durch die zeitliche Sonderung eben werden sie in verschiedene logische Stellen — das sind die Zeitstellen — auseinandergestellt.

Aber wird denn nicht thatsächlich stets — wie Sokrates selber an einer früheren Stelle des Gesprächs (70D) auseinandergesetzt hatte — aus *A* nicht-*A*? — Dieser Einwand eines unverbesserlichen Empiristen unter den Zuhörern beweist nur dessen völliges nicht verstanden haben. Aus dem Subjekt mit dem Prädikat *A* wird dasselbe Subjekt mit dem Prädikat nicht-*A*, aber das Prädikat *A* wird nicht zum nicht-*A*, sondern *A* bleibt *A*, nicht-*A* bleibt nicht-*A*, sowohl an sich wie »bei uns«, d. h. sowohl im reinen Urteil als im empirischen.

e) Hier liegt nun noch eine große Konsequenz nahe. Die Bestimmtheiten selbst bleiben. Sie müssen unwandelbar beharren, wie ja schon immer behauptet, aber nicht eigentlich logisch deduciert war; und das nicht bloß in der reinen Setzung, sondern ebenso in der empirischen: also im Werden und Vergehen; indem, wenn eine Bestimmtheit aus einem gegebenen Subjekt entschwindet, sie nicht überhaupt vernichtet sein, sondern sich nur auf eine andre Stelle übertragen haben wird. Diese allgemeine Voraussetzung, daß das Eidos selbst nicht untergeht, nicht nur nicht für das reine Denken, sondern auch nicht im Wechsel des Geschehens, wird zwar nicht ausdrücklich formuliert, aber der nachfolgende Beweis der Unsterblichkeit, der das Ziel der ganzen Untersuchung bildet, fußt unwidersprechlich auf dieser Voraussetzung und wäre ohne sie ganz unverständlich. Und wahrlich nicht diese logische Grundlage des Beweises, sondern nur das ist anfechtbar, daß »Leben« schlechtweg als ein solches Eidos angesehen wird, das gleichsam in unveränderter Quantität beharren

und nur von einer Stelle auf eine andre sich übertragen müsse. Allgemein aber muß, jener logischen Voraussetzung zufolge, das Werden und Geschehen als bloßer Stellenwechsel irgendwelcher in ihrem Grundbestand unveränderlicher Bestimmtheiten gedacht werden, welches nun auch diese sein mögen.

Was aber sind die letzten Subjekte? Nichts als die für sich leeren Stellen, zwischen denen die Bestimmtheiten sich austauschen. Denn alles, wodurch sie sonst definiert würden, wären ja wiederum solche Bestimmtheiten, die an sich nicht an diese und diese Stelle gebunden sind, sondern ihre Stellen wechseln können. So kommt man genau auf die bekannten Voraussetzungen des viel späteren Dialogs Timaeus (daselbst p. 49 ff.), wo als das letzte »Diese« (*τόδε*), das heißt das letzte Subjekt, dem irgendwelche qualitativen Bestimmtheiten beizulegen sind, zugleich als das letzte Beharrliche (*μόνιμον*) sich der Raum (*τόπος* oder *χώρα*) herausstellt, als das System eben dieser Stellen, in welche die — ganz wie hier als Formen (*μορφή*) oder Ideen (*ἰδέα*) bezeichneten — Bestimmtheiten eintreten und aus denen sie wieder austreten. Das ist die alles »aufnehmende« Wesenheit, die immer dieselbe bleibt, nie aus ihrer Funktion (eines reinen Stellensystems) heraustritt, alle Gestaltung annimmt, selbst keine hat (sie ist »ungestaltet durch alle die Ideen, d. i. Gestaltungen, die sie aufnehmen soll«), »in welche eingehend und aus welcher wieder austretend die Nachbilder der reinen Denkbestimmungen sich gleichsam abdrücken«. Hier im Phaedo, wie gesagt, ist noch nicht ganz in ausdrücklicher Formulierung dasselbe erreicht, aber alle Prämissen zu dieser Folgerung liegen bereit. Auch begegnen schon dieselben Ausdrücke des Aufnehmenden, des Trägers der Form oder Idee, des Ein- und Austretens der Bestimmtheiten (103—105, wiederholentlich). Das gegenseitige Platzmachen, Raumgeben (*ὑπεκχωρεῖν*) fordert als Grundlage einen Raum (*χώρα*). Und der Raum war ja auch schon im Theaetet (153DE) als ein Prinzip der Ordnung für die Erscheinungen, das eine Bestimmtheit der empirischen Aussage ermöglichen würde und das daher der konsequente, sozusagen der absolute Relativismus ablehnen müßte, angedeutet worden.

Wäre die Betrachtung vollständiger durchgeführt, so hätten wir darin genau die transcendentale Deduktion des Raumes, die der obigen der Zeit entspräche und zu ihr die notwendige Ergänzung bildete. Zugleich aber hätte das Prinzip der Erhaltung, das vorher als ein letztes Postulat wie in der Luft zu stehen schien,

ein erstes Fundament zu seiner logischen Begründung schon erreicht. Es muß jetzt, aus logischer Notwendigkeit, sich erhalten 1. das Stellensystem, 2. die Substanz des Geschehens. Es ist damit der Wissenschaft der Erfahrung die Aufgabe gestellt: alles Geschehen in Gleichförmigkeiten des Geschehens also darzustellen, daß derselbe Grundbestand des Seins in aller Veränderung erhalten bleibt.

Ein erster Schritt in dieser Richtung war die Vorschrift, die Plato den Astronomen seiner Schule gab: die scheinbaren Ungleichförmigkeiten der Gestirnbahnen auf Gleichförmigkeiten, nämlich regulär angeordnete Kreisbahnen zurückzuführen, als auf eine Hypothesis, welche »die Erscheinungen wahrt« (*τὰ φαινόμενα σῴζει*), das heißt, sie, einhellig mit einander und unverkürzt, unter einem Gesetz darstellt. Diese Methode errang alsbald einen großartigen Erfolg, indem, wie einige meinen, Plato selbst, jedenfalls sein unmittelbarer Schüler Heraklides, wohl noch bei Lebzeiten des Meisters, die Bewegung der Erde als denkbare »Hypothese«, die jene Platonische Forderung erfüllen würde, aufgestellt hat. Von eben jener Platonischen Vorschrift, die durch Simplicius Kommentar zu Aristoteles Himmelskunde den Astronomen wohlbekannt war, haben die Kopernikus, Keppler, Galilei sich leiten lassen, als sie auf jene Voraussetzung die neue Himmelskunde nun wirklich stellten. Noch sie hingen an dem Glauben, daß die Gestirnbewegungen selbst sich in reinen, regulären geometrischen Gestalten — Kreisen oder, nachdem sich das als unhaltbar erwiesen hatte, wenigstens Ellipsen — darstellen müßten. Das war ein Irrtum. Aber diesen Irrtum hat nicht der Idealismus der Platonischen Methode, sondern hat vielmehr den Rest von Empirismus zu verantworten, der auch ihr noch anklebte: daß man das reine Gesetz zwar suchte, aber es immer noch irgendwie in den Phänomenen außer uns glaubte antreffen, und nicht lediglich im Gedanken, in der Hypothesis der Wissenschaft ansetzen zu müssen. Erst die Newtonschen Gesetze, oder was je als noch radikalerer Ausdruck des gesuchten an deren Stelle treten mag, stellen die reinere Erfüllung der logischen Forderung dar, deren Formulierung Plato im Phaedo zwar nicht bis aufs letzte erreicht, aber doch so vorbereitet hat, daß sie jetzt für uns sozusagen mit einem Schritt aus seinen Prämissen ableitbar ist.

f) Das letzte, was Plato noch ins Auge faßt, ist die Verknüpfung verschiedener Denkbestimmungen in demselben Subjekt. Es zeigt sich, daß gewisse Bestimmtheiten, ohne identisch

zu sein, doch so beständig zusammengehen, daß die der einen kontradicierende Bestimmtheit auch mit der andern unverträglich ist. Es sind die *καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα* (konsekutiven Bestimmungen) des Aristoteles. So verhalten sich Dreiheit und Ungeradheit, so Feuer und Wärme (104—105); und so Seele und Leben; woraus dann endlich gefolgert wird, daß Seele, als das Prinzip der Lebendigkeit selbst, nicht das Totsein verträgt. Der Fehler dieser Anwendung des logischen Prinzips ist sehr greifbar. Es könnte sogar das Eidos des Lebendigseins beharren, gleichsam die Summe der Vitalenergie im ganzen sich unvermehrt und unvermindert erhalten, und doch das belebte sterben, so wie die Erhaltung der Gesamtsumme der Bewegung im ganzen nicht hindert, daß die bestimmte Bewegung erlischt. Es folgt wirklich nur, daß ein bestimmtes Subjekt, solange es beseelt ist, lebt, was für das Fortleben dieses bestimmten individuellen Lebendigen gar nichts beweist. Von logischem Interesse ist an dieser besonderen Anwendung des Prinzips aber die ausdrückliche Bestätigung dafür, daß die Bestimmtheiten selbst nicht untergehen, sondern im Wechsel und Werden der Dinge selbst, nicht bloß in der reinen Setzung des Denkens, unzerstörlich bestehen sollen.

Bedarf es nach dem allen noch einer Apologie gegen Aristoteles oder wer es sonst bestreiten mag: daß mit diesen logischen Voraussetzungen für die Begründung des Werdens und Vergehens etwas geleistet ist? Ein schlichtes Beispiel wird die Tragweite dieser logischen Leistung klar machen. Was erklärt die Phänomene des Stoßes? Nicht das Sinnliche, der Zusammenprall der Körper, den wir sehen und etwa hören, oder auch fühlen, giebt uns einen Grund, aus dem sich verstände, weshalb sie zum Beispiel auseinanderfahren, in dieser oder der bestimmten Richtung und Geschwindigkeit, oder auch ruhen, oder etwa der eine ruht, der andre sich, so und so, entfernt. So weit behält Hume ewig Recht, aber so weit wiederholt er nur, was alle Rationalisten, die sich über ihr eigenes Prinzip irgend klar waren, was allen voraus Plato gewußt und gesagt hatte. Sondern der Grund ist genau, was Hume verfehlt: das Gesetz, wonach im Zusammenprall (der nur die *conditio*, die Bedingung nämlich für die Subsumtion des gegebenen Einzelfalls unter das Gesetz definiert) etwa die Energien sich austauschen, so daß die Energie in der Gesamtsumme sich erhält, oder allgemein: irgend ein definiter Faktor sich identisch erhält, in dem dann die Substanz dieses Geschehens ausgedrückt sein wird; während zugleich

das System der Stellen, auf die dieser Faktor sich nur wechselnd anders und anders verteilt, d. i. die zu Grunde liegende Zeit- und Raumordnung, unverändert beharrt. Was sagt denn das, daß die Stellen identisch bleiben? Wer oder was legt sie fest, zeichnet sie aus, da sie doch für sich keinen Inhalt haben, der sie bestimmen könnte? Wenn irgendwo, so wird hier klar, daß nur der reine Gedanke überhaupt sie festlegen kann. Es sind nichts als Haltpunkte für das Denken, die das Denken selbst sich setzt; denn wer oder was in aller Welt sollte sie ihm geben, sie, die in aller Welt nichts andres sind als Stellen, d. h. Setzungen?

Hiernach aber verfährt nun in der That alle strenge Wissenschaft, hiernach muß sie verfahren, wenn sie zu etwas klarem und gewissem kommen will. Alles kommt dabei an auf die Reinheit der Grundbegriffe, Grundsätze und Methoden, der »ersten Hypothesen« oder Prinzipien, d. i. erster Identitäten, die wir setzen und unsrer wissenschaftlichen Erklärung zu Grunde legen. So begreifen wir allerdings — wie Kant einsieht und ausspricht — von den Gegenständen nur, was wir zuvor, unsern Begriffen zufolge, selbst in sie hineingelegt haben. Aber so viel begreifen wir dann auch wirklich; ohne das — nichts von allem.

So beweist schon in Plato der Idealismus die Kraft, »Möglichkeit der Erfahrung« zu begründen, d. i. eine empirische Gesetzesforschung zu ermöglichen, und an ihr sich selbst zu bewahrheiten.

Rückblick auf den Theaetet.

Zum Schluß sei nochmals die Frage wegen der Stellung des Phaedo zum Theaetet aufgeworfen, die sich auf Grund dieses letzten Teils, wie wir denken, zu zweifelsfreier Entscheidung bringen läßt.

Der Theaetet kennt noch gar nicht — so wenig wie der Phaedrus — dies Problem: das empirische Urteil im reinen zu gründen. Er scheint überhaupt nur dem letztern Wahrheit zuzugestehen, und man hat Mühe zu erkennen, daß er eine logische Begründung des empirischen Urteils wenigstens nicht ausschließt. Das möchte für sich schon entscheiden.

Es lassen sich aber auch bestimmte einzelne Punkte aufweisen, in denen der Phaedo über den Theaetet unwidersprechlich hinausgeht. Wir fanden im ersten Teil, daß der Phaedo von Anfang an auf bestimmten Voraussetzungen als für Plato bereits bewiesenen

fußt, die nirgendwo anders als im Theaetet bewiesen sind. Wir fanden im dritten Teil, daß er in der Aufstellung des Veränderlichen als einer eignen Art des Seins den ganzen Standpunkt des Theaetet überschreitet. Im vierten Teil erhielt eben diese Aufstellung ihre tiefere Begründung, indem die zwei Arten des Seins sich herausstellten als zwei Arten des Urteils. Es läßt sich aber über das alles erweisen, daß in einem Fall im Theaetet ein Problem aufgeworfen, als Problem stark hervorgehoben, aber nicht gelöst wird, welches im Phaedo seine klare und vollständige Auflösung findet, in einer andern sehr fundamentalen Frage der Phaedo vom Theaetet merklich abweicht, dagegen mit zweifellos späteren Dialogen zusammengeht.

1. Im Theaetet, p. 154 ff., wurden die merkwürdigen Erscheinungen der Relativität der Größenbegriffe vorgeführt, aber nur als ein Gegenstand jener Verwunderung, die zur Philosophie führen muß. Eine Auflösung wurde nicht von fern angedeutet, denn was als angebliche Auflösung folgte, nämlich die These, daß es überhaupt nur Relatives gebe, das Absolute ganz ausfalle, war keine Lösung, sondern eine grenzenlose Steigerung der Schwierigkeit, erwies sich auch hernach ganz undurchführbar. Man konnte aus dieser Selbstauflösung der These in ihrer extremen Wendung allenfalls entnehmen, es müsse doch irgendwelche feste Bestimmungen geben, es müsse also die unleugbare Thatsache der Relativität mit der Festhaltung begrifflicher Identitäten wohl irgendwie vereinbar sein; wie aber beides zusammenbesteht, war nirgends auch nur angedeutet.

Man muß, zum Vergleich mit dem Phaedo, die bestimmte Fassung des Arguments im Theaetet vor Augen haben. a) (154 B) Sechs Würfel sind, gegen vier gehalten, mehr, gegen zwölf, weniger. Sind sie also, von der einen zur andern Vergleichung, weniger geworden, oder wie sind sie nachher, was sie zuvor nicht waren, ohne doch sich geändert zu haben? b) (155 B) Sokrates ist zur Zeit größer als Theaetet, übers Jahr wird er kleiner als er sein, ohne selbst kleiner geworden zu sein, nämlich indem Theaetet gewachsen sein wird. Auch wie dies zugeht, blieb ganz unaufgehellt. Überhaupt gab ja der Theaetet keinerlei Erklärung des Werdens, er begnügte sich die Bestimmtheit der reinen Grundbegriffe selbst festzustellen, in der allein Sein und Wahrheit sei. War nach gar keiner Wahrheit des Werdens gefragt, so war auch jenes Problem positiv nicht zu beantworten.

Wir haben aber bereits gesehen, wie im Phaedo (102ff.) genau dieses Problem streng und rein aufgelöst wird. Dabei dient als Beispiel ebenfalls die Größe des Sokrates verglichen mit der der Person, mit der er sich gerade unterredet, diesmal des Simmias. Aber während im Theaetet nur, in ernstester Weise, das problematische der Sache betont wurde, wird hier das Problem beantwortet, und zwar in einer umständlichen Deutlichkeit, die der Autor selbst scherzend der peinlichen Genauigkeit des Stils gerichtlicher Urkunden vergleicht (102D).

Es ist eingewandt worden, im Theaetet handle es sich um den Fall der successiven, im Phaedo um den der gleichzeitigen Beziehung kontradiktorischer Prädikate auf dasselbe Subjekt. Aber das ist ein thatsächlicher Irrtum; an beiden Stellen werden beide Fälle ins Auge gefaßt; nur wird, was völlig unwesentlich ist, das Beispiel von der Größe des Sokrates im Theaetet auf den einen, im Phaedo auf den andern Fall angewandt. Problem und Lösung ist für beide Fälle so durchaus gleichartig, daß das Beispiel sich mit unwesentlicher Abwandlung vom einen auf den andern Fall übertragen ließ. Dieser Unterschied ist ganz belanglos. Es bleibt also dabei, daß das Problem des Theaetet im Phaedo gelöst ist; überdies unter Anwendung eines so genau entsprechenden Beispiels daß der Gedanke einer absichtlichen Zurückbeziehung wahrlich nicht fern liegt.

2. Man hat den weniger entwickelten Standpunkt des Phaedo ferner damit beweisen wollen, daß dieser von den »allen gemeinsamen« Grundbestimmungen, den Kategorien des Theaetet nichts wisse. Es wäre sehr einfach, zu antworten, umgekehrt wisse der Theaetet nichts von den reinen Grundsätzen des Phaedo. Aber es ist mehr zu sagen: diese Grundsätze erweisen sich durchweg als Vertiefung und Entwicklung der Kategorien des Theaetet; sie entwickeln nur deren Funktion in der Erkenntnis. Was z. B. Identität und Entgegensetzung zu sagen haben, was »das Wesen des Gegensatzes selbst« (Theaet. 186B), d. h. was ihre Funktion in der Erkenntnis ist, das ist im Phaedo, nicht im Theaetet entwickelt. Die Grundbegriffe des Gleich, Größer, Kleiner, der Einheit und Zweiheit, des Gerade und Ungerade kommen sämtlich in Gestalt von Grundsätzen, Hypothesen, zur Sprache. Auch die sittlichen Begriffe werden dabei wenigstens genannt. Man hat den wichtigen Grundbegriff des Nichtseins im Phaedo vermissen wollen, aber in Form der negativen Prädikation kommt er (105DE) zur Verhandlung.

Ich finde hier überall im Phaedo die ungleich tiefere Entwicklung und Begründung. Es kommt aber in einer solchen Vergleichung doch wohl nicht bloß darauf an, wo der oder jener Ausdruck gebraucht, der oder jener Gedanke irgendwie angedeutet, sondern wo die Sache selbst tiefer durchdrungen ist.

Doch möchten sich dem allen gegenüber noch Ausflüchte finden lassen, die wenigstens den redenden selbst, wenn auch nicht andre befriedigen; es könne etwa im Theaetet bloß knapp zusammengefaßt sein, was im Phaedo zuvor eingehend begründet war, und dergleichen. Durchschlagend aber ist wohl die Vergleichung der »höchsten Gattungen« im Sophisten (254ff.). Als die fünf obersten Gattungen treten nämlich dort auf:

Sein
Beharrung — Veränderung
Identität — Verschiedenheit = Nichtsein.

Die Anordnung ist nicht streng, will auch wohl nicht als endgültig angesehen sein. Identität und Verschiedenheit müßten sachlich der Beharrung und Veränderung, als Identität und Verschiedenheit im Nacheinander, vorangehn. Aber nur um so schlagender ist die Übereinstimmung mit dem Phaedo, der als die beiden obersten Gattungen des Seins das Beharrliche und Veränderliche aufstellt, dann in der Entwicklung der Grundsätze als die schlechthin fundamentalen unter diesen die der Identität und Entgegensetzung aufstellt, und von diesen aus dann die fundamentalen Festsetzungen über die Möglichkeit der Veränderung einerseits, die Beharrung des Grundbestandes des Seins in der Veränderung andrerseits zwar nicht völlig entwickelt, aber dem Prinzip nach enthält. Beharrung und Veränderung fehlen dagegen im Theaetet unter den Grundbegriffen ganz und gar; und wenn man indirekt aus dem von den Eleaten gesagten gewiß entnehmen darf, daß Plato schon dort gesonnen ist beide mit einander gelten zu lassen, der vollständige Ausfall dieser Grundbegriffe in der sonst so reichhaltigen Liste des Theaetet, während sie unter den wenigen Grundbegriffen des Sophisten die erste Stelle nächst dem gemeinsamen letzten Oberbegriff des Seins einnehmen, ist und bleibt auffällig, stimmt aber nur zu gut damit überein, daß überhaupt nur das reine, unveränderliche Sein der Begriffe ausdrücklich anerkannt, eine Wahrheit des Sinnlichen, das sich ja deckt mit dem Werdenden und Veränderlichen, dem Anschein nach rund geleugnet, jedenfalls in keiner Weise begründet, ja auch nur bestimmt zum Problem gestellt ist. Man wird sich

schwerlich dauernd der Einsicht verschließen können, daß der Phaedo hier dem Sophisten (und dasselbe trifft, wie wir künftig sehen werden, auf den Parmenides zu) einen ganz bedeutenden Schritt näher ist als der Theaetet.

2. Das Gastmahl.

A. Die Forschung (pag. 201—209).

Wir setzen das Gastmahl nach dem Phaedo, mit dem es jedenfalls eng zusammengehört, hauptsächlich aus diesem Grunde: Im Phaedo war, was das Verhältnis der Idee zur Erscheinung betrifft, immerhin ein Schwanken zwischen starrer Absonderung und strenger methodischer Beziehung, zwischen »Transcendenz« und »Immanenz« zu beobachten, so sicher im Schlußteil die Immanenz den Sieg behielt. Im Gastmahl ist jede Zweideutigkeit in dieser Hinsicht überwunden, die Immanenz in völliger Reinheit durchgeführt und recht absichtlich zum Mittelpunkt der Darstellung gemacht.

Denn das ist der Leitgedanke der Liebeslehre, in welche Diotima den Sokrates einweiht, und die allein von dem überreichen Inhalt des Werks uns hier angeht: Das Streben ist unser Teil, sein Ziel ist unser nur in der Idee. In der Erkenntnis des Zieles schon liegt Seligkeit, aber zugleich heilige Leidenschaft des Verlangens; es ist Liebe im männlichen Sinne des Eros, des Zeugungstriebes, der ein erhöhtes menschliches Leben in unbeschränkter Fortsetzung durch die Folge der Geschlechter aufbaut aus dem Drange der Verewigung.

Das Ziel kann nur sein: das *σοφόν*, »Weisheit«, d. h. reine Bewußtheit. Denn Weisheit »gehört zum schönsten«, ist einer der Ausdrücke des letzten Ziels. Da nun der Eros zum Objekt das Schöne hat, so ist also der Eros Philosoph (204B), d. h. Philosophie das Streben nach reiner Bewußtheit; nicht diese selbst. Als das Verlangen nach dem Schönen und Guten muß ja der Eros selbst nicht schön noch gut sein; man verlangt nur nach dem, was man nicht hat (201—202). Er ist aber ebenso wenig das Gegenteil, sondern ein mittleres. So ist richtige Meinung ohne begründende Rechenschaft nicht Wissen (202A); denn wie könnte, was der Begründung entbehrt, Wissenschaft sein? Aber sie ist ebenso wenig Nichtwissen, wenn sie doch das trifft, was »ist«; also ein mittleres zwischen beiden.

Die *δόξα* vertritt hier, entschiedener als im Meno, den Gebrauch der reinen Erkenntnisfunktion, vor ihrer Entwicklung bis zur Höhe des logischen Bewußtseins. So kann die »Philosophie« (203E) fast in denselben Worten als »mittleres zwischen Wissenschaft und Nichtwissen« erklärt werden. Nur bezeichnet sie entschiedener das Streben nach Wissenschaft. Kein Gott philosophiert, d. i. begehrt weise zu sein, denn er ist es; noch wer sonst weise ist, philosophiert; aber ebenso wenig philosophieren die ganz unwissenden, denn eben das ist das schlimme des Unverstands, daß er sich dessen, was ihm fehlt, nicht bewußt ist, daher auch gar nicht danach strebt. — Das widerspricht keineswegs dem Staat (478), wonach das Stehenbleiben auf der Mittelstufe der *δόξα* und nicht darüber hinaus streben nicht Philosophie, sondern Philodoxie heißen soll. Hier (im Gastmahl) ist keine Rede von einem befriedigten Stehenbleiben; das »mittlere« sagt vielmehr gerade das Streben von dem Nichtwissen, dessen man sich bewußt geworden, zur Wissenschaft, die als Ziel schon ergriffen und bewußt angestrebt ist; die logische Besinnung.

Schon das Streben aber nach dem Wahren erhebt über die Sterblichkeit. Der Eros ist nicht Gott noch Sterblicher, sondern auch zwischen diesen wieder das mittlere: ein Dämon (202E); als das mittlere zugleich das vermittelnde und ergänzende (*συμπληροῖ*), wodurch beides, Göttliches und Sterbliches (Idee und Erscheinung), ohne Vermischung doch gleichsam in Verkehr treten, und so »das Ganze in sich selbst verknüpft ist« (*ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι*). Diese systematische (Gorg. 504A, s. o. S. 47) Verknüpfung wird als *διάλεκτος* bezeichnet: es ist die dialektische Vermittlung, durch welche Idee und Erscheinung, in strenger logischer Wechselbeziehung, zusammen ein gedankliches Universum darstellen. Wer auf diese Vermittlung sich versteht, heißt es, der ist ein dämonischer Mann, alle sonstige Kunde (hier im niedern Sinn des Technischen) ist banausisch (203A). Dieser Schluß ist, abgesehen von der durchsichtigen Bildlichkeit der ganzen Darstellung, direkt beweisend für den wissenschaftlichen Sinn der *διάλεκτος*, wie wir ihn oben S. 64 annahmen.

Die Doppelnatur des Eros wird dann mythisch und zwar genealogisch abgeleitet: der Eros hat zur Mutter Penia, die Armut, die Aporie, zum Vater Poros, den Erwerbstrieb. (Man erinnert sich an »Aporie« und »Euporie« im Phaedo, S. 131.) Aus dem (passiven) Bewußtsein des Nichtwissens (das ist die logische Armut, vgl. Lach. 201B, Charm. 161A) erzeugt der (aktive) Wissensdrang das methodische

Wahrheitsuchen, Wahrheitschaffen. In Aporie und Euporie, im Problem und der aus der Not der Aporie selbst geborenen Lösung entwickelt sich die Forschung. Die Leidenschaft des Wahrheitsuchens wird in ganz persönlichen, zunächst dem Sokrates entliehenen Zügen dargestellt (203 CD; es ist lehrreich, damit die Alcibiades-Rede, bes. 218B, aber auch die mit wenigen Strichen meisterlich gezeichnete Gestalt des Apollodorus im Vorgespräch, 173A—D, zu vergleichen). Es ist ein ewiges Sterben und Wiederaufleben. Was eben erworben, zerrinnt wieder unter den Händen; ein schlagendes Gleichnis für das Schicksal der Forschung: daß jede Entdeckung, die eine Lücke des bisherigen Wissens schließt, nur wieder neue Probleme ans Licht bringt, den längst fest geglaubten Besitz unter einem neuen Gesichtspunkt wieder in Frage stellt.

Immer entschiedener aber lenkt die Betrachtung auf das Ziel selbst. Gegenstand des Eros ist: das wahre, an sich Schöne. Und zwar das ist sein Verlangen: daß es ihm zuteil werde (204D). Was aber wird ihm damit zuteil? Setze an die Stelle des Schönen das Gute, so wirst du es erfahren: Seligkeit ist es, was er zuletzt will. Sie ist das Endziel, das letzte, um weswillen man alles andre will, es selbst um keines andern willen (205A). Zwar das Verlangen nach Glückseligkeit, so unbestimmt genommen, ist allen gemein und in dieser Unbestimmtheit betrüglich (205D). Auf eine Seligkeit allein kommt es an: auf das Gute, daß es unser sei, und zwar immer (206A). Der letzte Drang des Eros also geht auf Unsterblichkeit, mit dem (Besitz des) Guten (207A). Die Unsterblichkeit des Sterblichen aber ist Fortzeugung. Also geht der Eros an sich nicht auf das Schöne, sondern auf Erzeugung im Schönen. Das ist für das Sterbliche Ewigkeit und Unsterblichkeit (206C—E), darin »sucht die sterbliche Natur nach Möglichkeit ewig und unsterblich zu sein« (207D), sich zu verewigen. So verhält es sich mit dem leiblichen Leben, das schon im Individuum nur fortdauert durch beständige Selbsterneuerung; durch diese stellt aber auch eine Folge von Generationen zusammen ein Leben dar. Und dasselbe gilt auch fürs seelische Leben (207E), ja, was am merkwürdigsten, für die Erkenntnis. Denn überhaupt nur so, durch beständige Selbsterneuung, giebt es eine Unsterblichkeit, eine Selbsterhaltung (σῴζεται, 208A) für das Sterbliche, anders nicht.

Wir erinnern uns hierbei, daß Erhaltung überhaupt für Plato der Sinn des Guten ist. Hier ganz besonders ist es nicht die zeit-

lose Ewigkeit, die nur den reinen Denkobjekten zukommt, sondern die Erhaltung im »Werden und Vergehen«.

Aus dieser Wurzel entspringt das Verlangen des Nachruhms, als einer Art geistiger Fortpflanzung. Darum strebt man in dichterischer Gestaltung, aber auch in ökonomischen, in politischen Schöpfungen, sich gleichsam zu verewigen. Die größte Selbstverewigung aber ist die philosophische Erziehung der jüngeren Generation. (Man beachte die immer wiederkehrende Stufenordnung: vom Somatischen zum Psychischen, zur Wissenschaft, schließlich zur Philosophie.) Deutlich spricht hier Plato von sich und seiner eigensten Schöpfung, in der er sich verewigt hat, der Akademie. Auch mit den Dichtern aber und den sozialen Organisatoren hat er den Wettstreit aufzunehmen gewagt. Was das erstere betrifft, betrachtet er offenbar hier wie im Theaetet und Phaedrus (s. o. S. 94) seine Dialoge selbst als Dichtwerke; umso unbedenklicher darf das merkwürdige Schlußwort des Gastmahls: daß nur der tragische Dichter auch der wahre Komödiendichter sei, auf ihn selbst (und vielleicht besonders auf das Verhältnis des Gastmahls zum Phaedo) bezogen werden. Was aber die sozialen Pläne betrifft, so kann man kaum umhin, nicht nur an das nächstfolgende, damals wohl schon weit geförderte Werk, den Staat, sondern nach dessen eigenen Andeutungen (499B, 502A) zugleich an die sicilischen Beziehungen Platos zu denken.[1] —

Dies die Vorhalle. Denn erst jetzt sollen wir in das innerste Heiligtum dieser Liebeslehre, d. i. in die eigentliche Philosophie geführt werden, wozu alles bisher gesagte nur vorbereiten wollte. Bevor wir aber hineintreten, fordert das Verhältnis der tief merkwürdigen Sätze über die Unsterblichkeit des Sterblichen zu der These des Phaedo eine Aufklärung. Die Verschiedenheit scheint sich hier zum Widerspruch zu steigern. Das Gastmahl weiß nichts von persönlicher Unsterblichkeit, oder lehnt sie wohl gar bewußt ab; das ist der erste Eindruck, dem auch mehrere neuere Forscher nachgegeben, und etwa darauf Schlüsse hinsichtlich der Abfassungszeit gebaut haben. Die Frage fordert eine behutsame Prüfung.

---

[1] S. Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik, Arch. f. soz. Gesetzg. u. Stat. VIII, 155 f. (sep. Berlin, Carl Heymann, 1895, S. 16 u. 30). Es könnte daher wohl Gomperz (Griechische Denker, II, 319) das richtige getroffen haben, wenn er der ganzen Liebeslehre der Diotima eine Beziehung auf Dio giebt.

Im Phaedo galt: der Leib ist sterblich, ja für sich ohne jeden Bestand; die Seele dagegen unsterblich, nicht bloß in dem Sinne, daß sie, etwa nach göttlichem Beschluß, thatsächlich nicht untergehen soll; sondern, als das Eidos der Lebendigkeit selbst, ist sie an sich zu sterben unfähig. Genauer: die niederen Funktionen der Seele sind, weil an das Funktionieren leiblicher Organe gebunden, allerdings mit dem Leibe vergänglich, die Funktion der reinen Erkenntnis aber, in der die Seele erst ganz bei sich selbst ist, kommt in der völligen Befreiung vom Körper vielmehr erst zu ihrer rechten Entfaltung. Die Erkenntnis hienieden ist nur ein schwacher Abglanz einer höheren, welche die Seele ursprünglich nur in einem vom Leibe getrennten Zustand erhalten haben kann.

Das Gastmahl dagegen kennt überhaupt nur eine Unsterblichkeit durch beständige Selbsterneuung und Fortzeugung. Dieser ist auch der körperliche Organismus fähig, durch sie stellt auch eine Folge leiblicher Zeugungen nur ein Gesamtleben dar. Das könnte mit dem Phaedo noch wohl vereinbar scheinen, wenn dagegen der Seele Unsterblichkeit im strengen Sinne der Sterbensunfähigkeit zugeschrieben würde. Aber es heißt weiter: das gilt nicht nur vom Körper, sondern auch von der Seele, von Charaktereigenschaften, Sitten, Vorstellungen, Neigungen und Abneigungen, Lust- und Schmerzgefühlen. Nun könnte einer denken, dies seien nur jene niederen seelischen Funktionen, die auch nach dem Phaedo das Schicksal des Leibes teilen; es werde also nur, wie dort, der reinen Denkfunktion die wahre Unsterblichkeit vorbehalten. Allein, wie um eine solche Deutung ausdrücklich auszuschließen, fährt Diotima fort: Und, was noch viel merkwürdiger ist, auch von den Erkenntnissen gilt das; wie am Einprägen, Behalten, Vergessen gezeigt wird; denn nur so kann das Sterbliche sich erhalten, nicht indem es gänzlich identisch fortbesteht. Allein durch diesen Kunstgriff hat das Sterbliche am Unsterblichen teil, sowohl der Leib als alles andre, unmöglich auf andre Weise. Sokrates wundert sich darüber zwar sehr: Sollte sich das wirklich so verhalten? Ganz gewiß! lautet die Antwort.

Eine Ausnahme zu Gunsten der reinen Erkenntnis in die Worte hineinzudeuten (wie Schleiermacher und Stallbaum), ist angesichts dieses bestimmten Wortlauts eine gewagte Auskunft. Man müßte vergessen können, daß auch hernach (211 A) die Idee, die allein zeitlos ewig ist, nicht bloß von allem Leiblichen, sondern ebenso von Begriff und Erkenntnis (als seelischen Erlebnissen) geschieden

wird, und daß auch dort der Mensch in der Anschauung der reinen Idee erst unsterblich wird, so wie er als Mensch (d. i. Sterblicher) es vermag (212A), nicht aber, seiner reinen Erkenntniskraft nach, von Haus aus unsterblich ist. Ist das auch noch vereinbar mit dem Standpunkt des Phaedo, wonach die menschliche, individuelle Seele als solche ihrer Natur nach sterbensunfähig, notwendig immerseiend ist? So lehrt aber auch der Staat (611A); wogegen nach dem Timaeus die Seele geworden, mithin an sich, ihrer eigenen Natur nach, auch vergänglich ist, freilich nach dem Willen des Welturhebers fortdauern soll. Es möchte am einfachsten scheinen, das Gastmahl eben hiernach zu deuten, zumal auch der Wortlaut im Timaeus (90C) an das Gastmahl (212A) anklingt. Aber zwischen ihm und dem Timaeus steht der Staat — diese Ordnung etwa zu ändern scheint unmöglich — mit seinen völlig dem Phaedo entsprechenden Sätzen.

Aber am Ende muß doch nicht ein wirklicher Widerspruch zwischen beiden Auffassungen obwalten. Die Fortdauer der Seele auch in ihrer reinsten Funktion kann mit der Erhaltung der leiblichen Organisation insofern gleichartig und von der zeitlosen Ewigkeit der Idee verschieden gedacht sein, als sie auf beständiger Selbsterneuerung beruht, und es kann dabei doch der Unterschied, und zwar als in der Natur beider begründet, festgehalten werden, daß auf diese Weise das leibliche Leben sich nur eine gewisse Zeit, das seelische dagegen, wenigstens in seiner reinsten und eigensten Funktion, der der Bewußtheit, immer zu erhalten fähig ist. Auch im Phaedo und Staat wird nämlich die Fortdauer der Seele doch nicht der Ewigkeit der Idee schlechthin gleichgesetzt; sie kommt ihr nur am nächsten, ist ihr am verwandtesten (Phaedo 79B, 80B, Staat 611E). Also dürfte es sich mit diesem ebenso wie mit manchen andern scheinbaren oder auch wirklichen Widersprüchen bei Plato verhalten: daß jetzt die eine, jetzt die andre Seite einer im Grunde einstimmigen Ansicht hervortritt, in ihrer einseitigen Betonung aber die Kehrseite hier und da wenigstens im Ausdruck vernachlässigt, ja preisgegeben zu sein scheinen kann.

Doch wie immer die Differenz sich mag auflösen lassen, so daß wenigstens nicht ein klaffender Widerspruch bleibt: der Unterschied jedenfalls besteht und soll bestehen, daß im Gastmahl die immanente, weltbejahende Auffassung der Idee auch in Hinsicht dieses Punktes siegreich durchdringt. Dieser allgemeine Kontrast zwischen dem Gastmahl und dem Phaedo ist ja in die Augen fallend, ja man

möchte ihn für bewußt und beabsichtigt halten. Dort war Philosophie »Übung im Sterben», hier ist sie die wahre und ewige Wiedergeburt, die Unsterblichkeit des Sterblichen selbst. Dort versank alles Irdische vor dem Lichte des Ewigen in Todesschatten, hier wird es wiedergeboren aus dem Ewigen zu selbst unvergänglichem Leben im Licht. Was sterblich ist, soll sterben, denn in diesem Sterben selbst gewinnt es das Leben. Die Vergänglichkeit des Irdischen wird nicht geleugnet oder versteckt, aber sie schadet nicht mehr, denn das »Stirb« ist die Bedingung des »Werde«. So aber ist nun auch das Flüchtige, Vergängliche emporgehoben zum Ewigen, und die Welt ist wieder unser. Die Folgen lassen sich auch im einzelnen spüren, so in der durchaus positiven Würdigung der Dichtkunst, der Staatsthätigkeit, insbesondre Gesetzgebung; man halte Gastm. 209A—D gegen Phaedr. 258C, 277D, 278C. Das ist nicht bloß augenblickliche Stimmung, es setzt eine tiefe innere Wandlung voraus. Gleichwohl lag im Schlußteil des Phaedo der Keim zu eben dieser Wendung, der nur unter dem Drucke der Stimmung, die ihn dort noch ganz gefangen hielt, zu freier Entfaltung noch nicht gelangen konnte. Deshalb hat es keinen Anstoß, das Gastmahl dem Phaedo zunächst und in nicht großem zeitlichem Abstand folgen zu lassen.

Eine gewisse Schwierigkeit könnte nur noch darin gefunden werden, daß doch große Partien des Staats ganz die Stimmung des Phaedo teilen, ganz in den dort vorwaltenden leidenschaftlichen Ton der Verurteilung alles Irdischen zurückzufallen scheinen. Aber dem steht gegenüber die sehr ernste Hinwendung zu den sozialen Aufgaben in erzieherischem Sinne, welche jedenfalls voraussetzt, daß eine edlere Gestaltung der irdischen Dinge an sich doch möglich ist. Eben darauf schienen ja einige deutliche Anspielungen im Gastmahl selbst (209) sich zu beziehen. Die Lösung dürfte wohl darin zu suchen sein, daß der Staat nicht in einem Zuge, sondern durch einen längeren Zeitraum hindurch mit vielleicht großen Unterbrechungen geschrieben ist, wie sich aus andern Erwägungen als sehr wahrscheinlich erweisen läßt. Als das Gastmahl entstand, waren große Stücke des Staats wohl schon fertig, wenngleich das Werk erst später abgeschlossen und als ganzes veröffentlicht wurde. So würde alles sich einfach genug erklären. Übrigens ist ein wiederholter Stimmungsumschlag an sich keineswegs ausgeschlossen. Findet sich doch ein analoger Gegensatz nicht selten bei Plato auch innerhalb eines und desselben Werks; so eben im Staat, und noch in

den Gesetzen (vgl. z. B. Ges. 721BC mit Gastm. 208). Gerade in die Zeit, in der wir uns die innerlich sehr eng zusammenhängenden Werke Phaedo, Gastmahl und Staat entstanden denken, fallen die dramatischsten Spannungen seines Lebensganges: das Bündnis mit den Pythagoreern und mit Dio, das ihn mit den erhabensten Hoffnungen erfüllte; dann der jähe Absturz bis zur Gefahr des Todes und schimpflicher Knechtschaft; und wiederum die unverhoffte Befreiung, die Heimkehr und die Gründung der Akademie, die wenigstens den ernstesten Teil jener Hoffnungen zu verwirklichen bestimmt war. Plato müßte der Dichter nicht sein, der er ist, wenn von dem allen seine Werke nichts erkennen lassen sollten.

B. Die Philosophie (pag. 210—212).

Das bis dahin vorgeführte könnte unserem Thema, der Ideenlehre, ferner zu liegen scheinen. Wie nahe es sich mit ihr doch berührt, wird klar, wenn wir jetzt zum Abschluß der ganzen, sehr einheitlich angelegten und durchgeführten Darstellung übergehen.

Es wird der Stufengang (211C) beschrieben, den die hohe Schule der Philosophie durchläuft. Er beginnt von diesen und diesen, in der Erfahrung gegebenen »schönen Gegenständen« (vgl. den Gorgias, oben S. 49f.), um zu enden mit dem höchsten Wissensobjekt, dem »Schönen selbst«. Den Aufstieg zu immer höheren d. i. fundamentaleren »Voraussetzungen« kennen wir aus dem Phaedo. Was aber dort, als Ausgangspunkt der Deduktion, das »erste« hieß, wird hier, im induktiven, von unten aufsteigenden Stufengang, das letzte, das »Ziel«. Das allgemeine Verfahren der induktiven Erkenntnis wird deutlich beschrieben als der geregelte, auf immer höherer Staffel sich wiederholende Gang »von einem auf zwei und von zweien auf alle«, wo die Zweiheit als allgemeiner Methodenausdruck die Andersheit (das ἕτερον 210B) vertritt. Es ist also: Anfangssetzung (absolute Setzung), Wiederholung (Setzung des Andern zum Einen, also relative Setzung), und Zusammenschluß (des auf der zweiten Stufe bloß geschiedenen) in der höheren Einheit der Allheit; die dann wiederum als Ausgangspunkt zu einer neuen Anwendung desselben induktiven Stufengangs dienen kann, und so fort. Das sind in der That die natürlichen drei Schritte der Entwicklung der Erkenntnis überhaupt.

Der ganze Weg nun gliedert sich in die folgenden vier Hauptstationen. Die erste Erkenntnisstufe verbleibt noch im Bereiche

der Körperwelt und sucht zunächst in dieser die besonderen Gesetzlichkeiten auf, nicht ohne das Ziel einer die ganze Körperwelt umfassenden Gesetzesordnung. Daß das »Schöne« schon hier die Gesetzesordnung meint, wird weiterhin deutlicher werden. Das zweite Gebiet ist das des Psychischen; die Sittenwelt, insbesondre »das Schöne in den Einrichtungen und Gesetzen«; also das oben schon vorgreifend genannte Gebiet der sozialen und pädagogischen Organisationen; in welchem allen wiederum die durchgängige Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit erkannt werden soll. Hier besonders hilft zum Verständnis der Gorgias, wo schon das Sittliche erklärt wurde als das Gesetzliche der psychischen Welt, und zwar in genauer Analogie mit der Gesetzesordnung des äußeren Kosmos (s. o. S. 47f.). Der dritte Schritt führt zum »Schönen der Wissenschaften«. Auch das war schon im Gorgias (474D—475A) angedeutet. Hier gelangt das Streben der Erkenntnis bereits aufs »weite Meer« der Theorie, um Gesetzlichkeit nach jeder Richtung, nicht mehr bloß in irgend einem Sondergebiet, zu verfolgen, und zahlreiche herrliche Sätze und Gedankengänge in unbeschränkter Forschung (denn das heißt auch hier »Philosophie«) zu erzeugen.

Doch ist es bis dahin mehr nur auf peripherische Umfassung vielseitiger Erkenntnisse, als auf centrale Zusammenfassung in einer wahren und letzten Einheit abgesehen. Dies ist der letzte Schritt, der noch zu thun übrig bleibt, dies das Ziel, das allein dieser vielfältigen Mühe lohnt. Nämlich, durch alle solche wissenschaftliche Arbeit gestärkt und gewachsen, erblickt man endlich die Einheit (Einzigkeit) der Wissenschaft (210D *τινὰ ἐπιστήμην μίαν*), in ihrem letzten Einheitsgrunde, der Idee; hier: der Idee des Schönen. Vertritt aber das Schöne durchweg das Gesetzliche, so bedeutet das eine Schöne notwendig das Gesetz der Gesetzlichkeit selbst; also die letzte, centrale Vereinigung aller besondren Erkenntnisse im Urgesetze der Erkenntnis selbst, in ihrer reinen Methodengrundlage.

Was ist das an sich Schöne? Nichts vergängliches noch veränderliches, noch relatives oder nur subjektives, noch an Zeit- oder Raumbedingungen gebundenes; nichts körperliches, also nicht Gegenstand sinnlicher Vorstellung; aber auch nicht etwa ein (besondrer, wissenschaftlicher) Satz, eine (besondre) Wissenschaft (*οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη* 211A). Und doch war es zuvor (210D) Gegenstand einer einzigen, richtiger der einen Wissenschaft, und wird es auch nachher wieder (211C) als Objekt der letzten Wissen-

schaft, im Unterschied von den (besondren) wissenschaftlichen Disciplinen bezeichnet (211C *ἕως ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ*). Was hat man sich darunter zu denken? Es kann nach allen diesen Bestimmungen nur sein: nicht eine Idee, aber die Idee; nicht ein Gesetz, sondern das Gesetz, das Gesetz der Gesetzlichkeit selbst, welches allen besondren Gesetzlichkeiten besondrer Wissenschaften unveränderlich zu Grunde liegt.

Darum ist es allerdings nur erfaßlich in jenem Stufengang, der durch das ganze Gebiet der Wissenschaften in strengem induktivem Fortschritt bis zu dieser letzten Vereinheitlichung und also Verallgemeinerung hinaufführt. Denn das wird am Ende der Schilderung des ganzen Stufengangs (211BC) nochmals eingeschärft, daß nur in dem beschriebenen induktiven Gang man bis zu diesem letzten gelangt. Wieder und wieder wird dies als der allein »richtige« Gang betont (210 *ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ ... τὸν ὀρθῶς ἰόντα*, 210E *θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά*, 211B noch zweimal *ὀρθῶς*). Das Objekt dieser letzten Erkenntnis steht also zwar über allen besondren Erkenntnissen besondrer Wissenschaft, aber nur als das letzte Gesetz der Erkenntnis, der Wissenschaft, dessen Fälle jene (nach der strengen Bedeutung der »Teilhabe«, 211B) sind. Es ist nicht ein (besondrer) Satz oder eine Wissenschaft, aber das letzte Gesetz aller wissenschaftlichen Setzung und alles Systemzusammenhangs solcher Setzungen in Wissenschaften; der letzte Grund aller Begründungen; also auch nicht ein Grundsatz, eine Hypothesis, aber der Grundsatz, die Hypothesis selbst. Das und nichts andres wollen alle die hyperbolisch lautenden Prädikate sagen. Es ist recht eigentlich das Transcendentale d. i. Übergegenständliche, im eben erklärten Sinne sogar Überwissenschaftliche, aber nur, indem es zugleich das ist, was allen Gegenstand, alle Wissenschaft begründet; daher selbst nur zu erreichen durch den Weg der Wissenschaften, in dem letzten induktiven Aufstieg von »den« Wissenschaften zu »der« Wissenschaft.

Es ist also das *ἀνυπόθετον*, der voraussetzungslose, selbst nicht bloß voraussetzungsweise geltende Anfang, die unbedingte Bedingung des »Staats«. Daß dies selbige einmal das Schöne, ein andermal das Gute heißt — Diotima selbst gab ja vorher als Endziel vielmehr das Gute an, setzte es aber dann dem Schönen völlig gleich (204E u. ff.) — kann keinen Augenblick Bedenken machen, wenn man sich erinnert, wie unmittelbar diese beiden Begriffe für Plato überhaupt zusammenhängen; so schon im Gorgias, gelegentlich auch

im Staat, und noch spät in sachlichster Begründung im Philebus (64E), wo ganz klar wieder, wie einst im Gorgias, als der gemeinsame Grundbegriff der des Maßes und zwar des gemeinsamen Maßes und damit des Gesetzes sich herausstellt, in welchem mit der Idee des Schönen und des Guten ferner auch die des Wahren zusammenfällt. Das Schöne hebt am Gesetzlichen das befriedigende des Einklangs, der Einstimmigkeit, des Maßes, der Wohlordnung, der gegliederten, harmonischen Einheit, des »Kosmos« hervor; es ist der eigentliche Ausdruck des Formalen als solchen und im weitesten Sinne. Das Gute betont dagegen mehr den Sinn der Erhaltung, des identischen Bestandes, der Sicherung, der Feststellung im Ewigen. Es betont also mehr die fundamentale Einheit selbst, in der alles Mannigfaltige befaßt ist und erhalten bleibt, das Schöne mehr die Beziehung der Einheit auf das Mannigfaltige, und wie sie in ihm gegenseitige Zusammenstimmung und damit Befriedigung hervorbringt.

Nach diesem allen ist es fast zum Verwundern verkehrt, wenn man gerade hier im Gastmahl jene falsche Verdinglichung der Idee vorzugsweise hat ausgedrückt finden wollen, die Aristoteles dem Plato zum Vorwurf macht. Das An-sich- und Für-sich-sein der Idee (211B *αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ*), die einzigen Ausdrücke, die dazu etwa verleiten könnten, kennen wir längst als schlichte Bezeichnung des Gegensatzes zur bloß beziehentlichen, daher mit dem Wechsel der Beziehung veränderlichen Setzung, oder der Setzung schlechthin. Aber dabei soll das an sich Schöne doch weder in der Zeit noch im Raume, weder auf Erden noch im Himmel noch überhaupt in etwas, also auch nicht in einem »überhimmlischen Raum«, dagegen aber zugänglich sein der wissenschaftlichen, vom Sinnlichen in methodischer Induktion Stufe um Stufe fortschreitenden Erkenntnis. Und in seinem Anblick beginnt erst für den Menschen das echte Leben. Er mag, wie der Liebende beim Geliebten, nur schauen und mit ihm verbunden sein, nämlich nach der kraftvollen Bildlichkeit dieser ganzen Darstellung, verbunden im geistigen Zeugungsakt: um nicht mehr bloße Abbilder der Tugend, sondern wahre Tugend, aus der Berührung des Wahren, zu erzeugen, und darin der Unsterblichkeit schon als Sterblicher teilhaft zu sein (212A). Das heißt, das erkannte Prinzip muß sich fruchtbar beweisen in einem Wirken, welches nur bestehen kann in der Hineinbildung des Gesetzes in das Leben hienieden, in der Durchdringung dieses ganzen irdischen Lebens mit dem Ewigen.

Wir vernahmen doch: das letzte, was der Eros will, ist »nicht« das Schöne, »sondern« die Erzeugung im Schönen. Ich möchte wissen, wie man das alles deuten, wie man das Ganze dieser Darstellung mit sich in Einklang finden will, wenn das »an sich« Schöne ein unsagbares jenseitiges Ding ist und nicht ein im Denken, im induktiv fortschreitenden Erkennen klar erfaßliches und wiederum im irdischen Wirken anwendbares und sich fruchtbar beweisendes Prinzip.

Dagegen erkennen wir in der Unterscheidung, daß das letzte Objekt auch nicht Gedanke, obwohl Quell aller Gedanken sei, die bestimmte Überwindung des psychologischen Sinnes, den die Idee als *a priori*-Erkenntnis im Phaedo noch nicht völlig abstreifte. Hier wird die Ideenerkenntnis gar nicht mehr irgendwo jenseits gesucht, sei es vor der Geburt oder nach dem Tode, noch ist sie nur Wiederauffindung einer voraus schon gehabten, fertig in uns liegenden, bloß schlummernden »Vorstellung«, sondern sie wird selbstthätig hervorgebracht in jener beständigen Selbsterneuerung, in der überhaupt das Bewußtsein nur lebt. Wir erkennen darin, nicht die Aufhebung, aber die letzte Vertiefung und Reinigung des Motivs der Wiedererinnerung. Denn gewiß bleibt die Erkenntnis, eben indem sie zu ihrer letzten Wurzel zurückgeht, Selbsterkenntnis des erkennenden Geistes vom eigenen Gesetz seiner Erkenntnis, welches, über alle besondre Gegenständlichkeit und besondre Erkenntnis eines Gegenständlichen hinaus, es ganz in eigenes Erzeugnis des Gedankens wandelt. Wer das erreicht, hat schon als Sterblicher die Unsterblichkeit und braucht nicht jenseits des Grabes sie erst zu erwarten. Das letzte Erzeugende freilich, das reine Gesetz »selbst«, kann nicht mehr ein Erzeugnis des Gedankens genannt werden. Aber aller und jeder bestimmte Gedanke, der ganze Inhalt der Wissenschaften und selbst der gemeinen Empirie ist erzeugt und nicht vorgefunden. Soll man nicht sagen, daß hier das »metaphysische« *a priori* überwunden sei durch das »transcendentale«?

So bestätigt sich von allen Seiten der klare Hinausschritt des Gastmahls über den Phaedo, und zwar im Sinne der Immanenz. Die hier nur in wenigen Strichen skizzierte Systematik der Wissenschaften aber wird ihre Ausführung finden im Staat.

SECHSTES KAPITEL.

Der Staat.

Nach so vielen bedeutenden Einzeldarstellungen wagt Plato endlich den Versuch einer Zusammenfassung des Ganzen, was bis dahin erreicht war, unter gleichzeitig mächtiger Erweiterung der psychologischen, ethischen und pädagogischen Betrachtung in Rücksicht auf die Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft. Die Errungenschaften sowohl der ersten, fast ausschließlich ethischen Fragen gewidmeten Schriftenreihe, vom Protagoras bis zum Gorgias, als auch der zweiten, vorwiegend theoretischen, vom Phaedrus bis zum Gastmahl, werden geborgen und unter den großen, neuen Gesichtspunkten sozialer Philosophie und Pädagogik in einen so tiefen wie umfassenden Zusammenhang gebracht.

Daraus versteht sich, daß das Werk die Spuren aller bisher durchlaufenen Entwicklungsphasen der Platonischen Philosophie an sich trägt. Das erste Buch gleicht in jeder Hinsicht den Schriften der Frühzeit. Nicht nur in der äußeren Form ist die Ähnlichkeit auffallend, sondern auch das Thema — die Definition einer einzelnen Tugend, der Gerechtigkeit — fügt sich genau in den Problemkreis jener Schriften ein, und die Behandlungsart — Prüfung einer Reihe von Definitionsversuchen, mit bis zuletzt negativem Ergebnis — kopiert bis in Einzelzüge getreu die Art der ersten Dialoge. Am merkwürdigsten aber ist die in einigen Beziehungen fast bis zur Identität sich steigernde Verwandtschaft des Inhalts, der Anlage und selbst der Personenzeichnung (Thrasymachus—Kallikles) mit dem Gorgias. Die Absicht dieser in Platos Schriften sonst beispiellosen Selbstwiederholung,[1] kann nur die sein, den wesentlichen Inhalt des die ethischen Forschungen der ersten Periode abschließenden Dialogs für das neue Werk festzuhalten, aber zur Bedeutung einer bloßen Vorarbeit — eines »Vorspiels« (357 A), dem das »Lied« erst folgen soll — herabzusetzen.

Man möchte danach vermuten, daß der Plan des Staats schon bald nach dem Gorgias entstanden, und auch diese Einleitung —

[1] So auffallend die Thatsache ist, so scheint sie in der Plato-Litteratur nicht vor F. Dümmler (Zur Komposition des Platonischen Staats, Basel 1895) und I. Bruns (Das literarische Porträt der Griechen, Berlin 1896) die ihr gebührende Beachtung gefunden zu haben. (Ganz unannehmbar aber ist Dümmlers Deutungsversuch.)

die übrigens einige neue Gedankenreihen, welche in den späteren Teilen erst ihre Ausführung finden, schon vorbereitend andeutet — noch in frischer Erinnerung an den Gorgias und überhaupt die ganze erste Schriftenreihe niedergeschrieben sei. Allgemein läßt sich erweisen, daß Plato, nachdem er über den Sokratischen Standpunkt seiner ersten Forschungen hinausgekommen war, deren Errungenschaften keineswegs weggeworfen, sondern als notwendige Vorstufe seiner neuen Philosophie pädagogisch gewürdigt und für den Unterricht der Akademie fruchtbar gemacht hat. Im Euthydem wie im Gastmahl wird dieser Unterschied einer (Sokratischen) Vorstufe und der eigentlich wissenschaftlichen Stufe der Philosophie seiner Ideenlehre) deutlich vorausgesetzt, und an eben dieser Unterscheidung hält der Staat fest. Das hilft die etwas schwierige Disposition des Werks erklären, welches mit bewußter Absicht von niederen zu höheren Betrachtungsweisen fortschreitet, daher nicht selten genötigt wird, über frühere Aufstellungen sei es stillschweigend hinwegzuschreiten oder sie ausdrücklich zu berichtigen.

Umso weniger sind wir verwundert, die tiefgehendsten Beziehungen auch zu der ganzen zweiten Schriftenreihe zu finden. Um für jetzt nur das wichtigste herauszuheben: der Phaedrus führte zuerst die Dreiteilung der seelischen Funktionen ein, die im Staat ausführlich entwickelt wird und dem System der individuellen und sozialen Tugenden, der Gliederung der sozialen Funktionen, daher auch der Konstruktion der natürlichen Schritte der Bildung und des Verfalls der Gesellschaft zur Grundlage dient. Im Theaetet weist besonders die mehrfach berührte Episode (172 ff.) auf eine tiefe Beschäftigung mit den ethischen Kerngedanken des Staats; namentlich an das zweite Buch (Glauko und Adimantus) fühlt man sich gemahnt. Vielleicht arbeitete Plato daran gerade in der Zeit des Theaetet. Im Euthydem aber finden sich ganz direkte Anspielungen auf einige Hauptgedanken des Staats; Anspielungen, die nicht auf das schon veröffentlichte Werk, sondern nur auf das erst in der Entstehung begriffene, von dessen Ideen allenfalls im Freundeskreise schon einiges bekannt war, gedeutet werden können. Noch bestimmtere Hindeutungen fanden wir im Gastmahl. Mit diesem aber und dem Phaedo hängt der Staat gerade in seinen centralsten und wissenschaftlichsten Darlegungen so unlöslich zusammen, daß man sich die bezüglichen Teile des Werks nur in nahem, zeitlichem Zusammenhang mit jenen beiden Schriften entstanden denken kann. Namentlich die Grundlehre von den Ideen

tritt in den drei Schriften in nah verwandter Fassung auf, so aber, daß das Gastmahl über den Phaedo und der Staat (in Buch VI und VII) über beide in folgerechter Weiterentwicklung hinausgeht.

Nach diesem allen denken wir uns das Werk in der ganzen Periode vom Gorgias bis zum Gastmahl und noch über dieses hinaus allmählich entstanden. Auch die Herausgabe mag (nach einigen Andeutungen des Werkes selbst) stückweis erfolgt sein; das ganze Werk, allenfalls noch ohne den apologetischen Nachtrag des zehnten Buchs über die Dichtkunst, scheint um 375 bereits veröffentlicht gewesen zu sein.[1]

Von der Ideenlehre nun enthält das erste Buch noch nichts; was nicht etwa beweist, daß sie, als es geschrieben wurde, dem Verfasser noch fremd war, sondern der bloß propädeutischen Absicht dieses »Vorspiels« ganz entspricht. Nachdem darauf das zweite Buch die sittliche Frage, um die es sich schließlich handelt, erst in ihrer ganzen Wucht zum Bewußtsein gebracht hat, setzt die eigentliche Untersuchung ein mit der genetischen Vorführung des Staats, an welchem die Tugenden, unter ihnen als höchste die jetzt gesuchte, die Gerechtigkeit, zunächst in ihrer größeren, sozialen Gestalt aufgezeigt wird, um dann erst von der Gesellschaft auf das Individuum übertragen zu werden. Um sowohl die Ableitung des Systems der Tugenden als auch diese Übertragung zu ermöglichen, wird die psychologische Annahme der drei »Seelenteile« eingeführt, die Plato im Phaedrus zugleich mit der Ideenlehre in ihrer frühesten Gestalt

---

[1] Nach Dümmlers Beobachtung (Chronol. Beiträge zu einigen Platonischen Dialogen aus den Reden des Isokrates, Basel 1890) bezieht sich die Rede des Isokrates »An Nikokles« (in §§ 5 und 8) auf den Staat als veröffentlichtes Werk. Hirmers Deutung der Bemerkungen Platos im Staat, 498 DE, auf Isokrates Euagoras (Jahrbücher f. klass. Philologie, Suppl.-Bd. XXIII) ist zwar bestechend, doch paßt die Anspielung auch und, wie mir scheint, besser auf die Zeichnung des Theseus in Isokrates Helena. Plato stellt dieser bloßen willkürlichen Fiktion des Schönredners sein theoretisch begründetes Ideal des Herrschers (dessen Realisierbarkeit er eben hier mit Nachdruck behauptet) gegenüber, als nicht bloß *πρὸς δόξαν καὶ ἔριν*, sondern *τοῦ γνῶναι χάριν* entworfen. Darauf mag dann Isokrates als Trumpf seinen Euagoras gesetzt haben, der einen wirklichen Mann und sogar Zeitgenossen als Realisierung des Ideals eines Herrschers vorführt und dabei — bezeichnend für die Arbeitsweise dieses Rhetors — dieselbe Schablone nochmals verwendet, die in der Helena für Theseus gedient hatte.

aufgestellt, aber nicht begründet hatte. Und um die psychologische Theorie selbst erst gehörig zu sichern, sieht sich Plato genötigt, vorgreifend schon hier in dialektische Erörterungen einzutreten. Es ist ein auffallender Irrtum, daß auch an diesem zweiten Hauptteil des Werks die Ideenlehre keinen Anteil habe, da vielmehr die Methode dieser psychologischen Deduktion ganz auf ihr beruht, und zwar auf ihr ungefähr in der Gestalt, die sie endgültig im Phaedo angenommen hat.

Hier also hat unsere Untersuchung einzusetzen.

1. Dialektische Begründung der Lehre von den drei Seelenteilen (pag. 436—441).

Sogleich die Formulierung des Grundsatzes (436 B): »Es ist offenbar, daß dasselbe in demselben Sinn und derselben Beziehung nicht entgegengesetztes zugleich wirken oder leiden kann«, fußt auf den uns bekannten, in »urkundlicher« Genauigkeit gegen sophistische Spitzfindigkeiten verschanzten Feststellungen des Phaedo. Der Sinn des Satzes wird hier nur kurz und elementar an Beispielen (Drehung einer Kugel bei festliegender Axe) erläutert und gegen Mißverständnisse geschützt, aber absichtlich nicht tiefer hergeleitet; er will darum auch für jetzt nur als nötigenfalls wieder zurückzunehmende »Voraussetzung« (437 A) angesehen sein. Das weist deutlich auf die Notwendigkeit einer radikaleren Begründung, für die nur hier nicht der Ort ist.

Für die beabsichtigte Anwendung des Grundsatzes wird dann noch eine feine Unterscheidung nötig befunden. Für Korrelatbegriffe wie größer—kleiner, Erkenntnis—Erkenntnisgegenstand gilt, hinsichtlich der einander entsprechenden Aussagen je in Bezug auf das eine und das andre Glied der Korrelation, das Gesetz, daß, falls die Aussage in Bezug auf den einen Begriff diesen »an sich«, ohne nähere Bestimmung, betrifft, die entsprechend auf den andern bezügliche ebenso uneingeschränkt zu geschehen hat; wenn aber die erstere den fraglichen Begriff mit einer einschränkenden Bestimmung meint, auch die andre entsprechend eingeschränkt werden muß; z. B. wie das »größer« (schlechthin) dem »kleiner«, so entspricht das »um so viel größer« dem »um ebenso viel kleiner«. So entspricht der Erkenntnis »selbst«, d. h. ihrem ohne nähere Bestimmung verstandenen Begriff, der »Erkenntnisgegenstand selbst« (ebenso ohne nähere Bestimmung); der besonderen, also der und der Erkenntnis,

von der und der besonderen Beschaffenheit, ein entsprechend determiniertes, besonderes Erkenntnisobjekt (438 C). Der Satz wird wiederholt in ganz abstrakter Gestalt so ausgesprochen (438 B und D), daß, wenn zwei Begriffe zu einander korrelativ sind, stets der reine Begriff dem reinen, der bestimmt determinierte dem gleicherweise determinierten entspricht.

Die psychologische Anwendung ist diese. Der dürstende z. B. begehrt, als solcher, nach Trank; findet nun ein Gegenzug statt, der ihn vom Trinken zurückhält, so muß dieser von etwas andrem in ihm ausgehen als dem dürstenden; es ist also zugleich zweierlei in seiner Seele, eines, das ihn antreibt, ein andres, das ihn zurückhält, hemmt, so zwar, daß das zweite über das erste Gewalt hat, Somit sind diese zwei, Begehrung und Vernunft, verschiedene Grundgestalten (εἴδη, hier etwa »Qualitäten«) in der Seele; zu denen dann in entsprechender Beweisführung noch der aktive Trieb, der θυμός (etwa »edle Aufwallung«) als drittes hinzukommt. Auch sonst kommt das Eidos sowohl in der mehr auf den Inhalt als in der auf den Umfang bezüglichen Bedeutung fortwährend in Anwendung; ersteres z. B. 435 B: der gerechte Mann und die gerechte Staatsverfassung unterscheiden sich in Hinsicht des Begriffs der Gerechtigkeit nicht, sondern fallen unter dasselbe Eidos; dagegen bloß im Sinne der Subsumtion 437 B.

Allgemein wird (so 454 A) die strenge begriffliche Sonderung als das unterscheidende des dialektischen gegen eristisches oder antilogisches Vorgehen scharf betont (vgl. Theaet. 164 C, 167 E, Men. 75 CD). Die Veranlassung zu dieser methodologischen Unterscheidung giebt wieder eine psychologische Aufgabe. Es war gefragt, ob den beiden Geschlechtern dieselbe oder eine verschiedene »Natur« zukommt. Da bedarf es genauer Unterscheidung, in welcher Hinsicht die Identität und Verschiedenheit verstanden wird, »welche Art Identität und Verschiedenheit der Natur« man im Sinne hat, in welcher Tendenz (Richtung der Fragestellung) man sie bestimmt (definiert, 454 B; vgl. CD: es handelt sich nicht um Identität und Verschiedenheit der Natur, ihrem ganzen Umfang nach, sondern um eine bestimmte, auf etwas bestimmtes sich erstreckende Art des sich anders oder gleich verhaltens). Ein eristisches Vorgehen würde solche Distinktionen vernachlässigen und so leicht alles in Verwirrung bringen, während, wer dialektisch zu Werke geht, hier wie stets streng »nach Begriffen auseinanderhalten« wird. Hier erkennen wir überall reife Dialektik, obgleich nur in gelegentlicher Anwendung,

nicht in eigentümlicher, abgesonderter Entwicklung, für die, wie gesagt, hier der Ort noch nicht ist. Nur im letzteren Sinne ist zuzugeben, daß hier noch nicht die Lehre von den »Ideen« vorliegt.

Eine beträchtlich frühere Stelle (402f.) ist bemerkenswert wegen deutlicher Anklänge an die Liebeslehre des Gastmahls. Es wird dort die seelische und leibliche Erziehung, d. i. Musik und Gymnastik, gestützt auf die Kunde der allenthalben wiederkehrenden Grundgestalten (εἴδη) der Tugend einerseits, ihrer sinnlichen Darstellung in entsprechend edler körperlicher Bildung andrerseits, die zu jenen sich verhalten wie die Schriftzeichen zu den Lauten. Dies alles gehört zu einer Kunde, welche schließlich »zu dem Ende führt, zu dem sie führen soll«, nämlich der Lehre von der Liebe des Schönen. Hier haben wir deutlich die beiden Unterstufen der Liebeslehre im Gastmahl, in Beschränkung zwar auf den Gesichtspunkt der individuellen Erziehung, wie der Zusammenhang der Stelle es forderte. Die beiden Oberstufen, die Wissenschaften und die Dialektik, bleiben gemäß dem Plane des Ganzen dem nächsten Teil des Werkes vorbehalten. Es heißt ausdrücklich (503E), das sei vorher absichtlich bei Seite gelassen worden; was man, angesichts der im Gastmahl bestimmt vorliegenden Verknüpfung aller vier Stufen, dem Autor wohl aufs Wort glauben muß.

Diese Vorausdeutungen auf die Idee sind um so bemerkenswerter, da sonst in diesem Teil des Staats fast künstlich der Standpunkt der »wahren Vorstellung« im Unterschied von der Erkenntnis festgehalten wird (413A, 430B, 431C u. ö.). Dagegen beginnt der dritte Hauptteil eben damit, zwischen Erkenntnis und bloßer, ob auch wahrer Vorstellung einen scharfen Schnitt zu machen und das Stehenbleiben bei der letzteren als unphilosophisch von der Schwelle abzuweisen. Damit wird die Betrachtung nochmals eine Stufe höher emporgeführt, um so erst die volle Sicherheit der wissenschaftlichen Begründung zu erreichen.

2. Direkte Einführung der Ideenlehre (pag. 475—486).

Wie in den ersten Darlegungen im Phaedo hat es Plato auch hier nicht vermieden, zunächst bei der bloßen, schroffen Entgegensetzung von Idee und Erscheinung stehen zu bleiben.

Es ist kein Heil für die Staaten, so lange nicht Philosophie und Staatsgewalt sich in einer Hand vereinigen. Das ist der Gedanke, mit dem die neue, höhere Betrachtungsweise sich einführt.

Es fragt sich: Wer ist Philosoph? Wer nach Weisheit oder Wissenschaft strebt, nicht nach der einen zwar, aber nach der andern nicht, sondern nach aller (475C; vgl. 486A); wen die Betrachtung der ganzen Zeit und des ganzen (Zusammenhangs des) Seins über alle Kleinlichkeit hinaushebt (vgl. Theaet. 173E; auch die unbeschränkte Forschung, *ἄφθονος φιλοσοφία*, im Gastm. 210D); wer keinen Lerngegenstand verschmäht, sondern im Lernen unersättlich, vor allem auch logischer Untersuchung zugänglich und geneigt (475CD), kurz, wer, im Unterschied von andern Schaulustigen, Wahrheit zu schauen begierig ist. »Wahrheit«, das heißt aber: den Begriff; dessen Eigentümlichkeit an den alten, man möchte sagen Schulbeispielen des Schönen, Gerechten, Guten und ihrer Gegenteile verdeutlicht wird.

Von diesen ist jedes für sich selbst eines (476A); indem es aber in Verbindung mit Handlungen, körperlichen Gegenständen sowie auch andern Begriffen allenthalben erscheint, stellt es sich, dieser Erscheinung nach, als vieles dar. Also muß man scharf scheiden zwischen solchen, die bloß an dieser Vielgestaltigkeit der Erscheinung z. B. des Schönen sich erfreuen, während ihr Denken unfähig ist die Natur des Schönen selbst zu sehen und zu lieben, und andrerseits denen, die imstande sind dem Schönen selbst zu nahen und es an sich zu betrachten. Wer nun schöne Gegenstände zwar gelten läßt, es selbst, die Schönheit, aber weder gelten läßt noch, wenn einer ihn zu dessen Erkenntnis führen will, zu folgen vermag, der lebt wie im Traum dahin. Wer dagegen als etwas anerkennt das Schöne selbst, wer ebensowohl dies wie das, was daran teilhat, wahrzunehmen vermag, und dies beides streng auseinanderhält (476D), der allein ist bei wachem Bewußtsein. Nur er hat Erkenntnis (*γνώμη*), jener nur Vorstellung oder Meinung (*δόξα*). Das wird er freilich anzuerkennen sich sträuben; aber es läßt sich ihm zwingend beweisen.

Der Beweis stützt sich auf die Korrelation von Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand. Wer erkennt, erkennt etwas, und zwar, was ist. Was nun vollkommen (schlechthin, ohne Einschränkung) ist, ist auch Gegenstand einer ebenso vollkommenen Erkenntnis; was in keiner Weise ist, muß auch ganz und gar unerkennbar sein. Giebt es dagegen etwas, das in gewissem Sinne ist, in gewissem Sinne nicht ist, also zwischen dem reinen Sein und dem völligen Nichtsein in der Mitte liegt, so muß diesem auch ein mittleres zwischen reiner Erkenntnis und völliger Nichterkenntnis entsprechen. Dies

heißt nun Meinung oder Vorstellung, *δόξα*, die somit etwas andres ist als Erkenntnis (477B). Es wird dann ausführlich der Begriff des Vermögens (*δύναμις*) festgestellt, das allein zu definieren ist durch das worauf es sich erstreckt oder was es wirkt, so daß das Vermögen als dasselbe zu definieren ist, wenn es sich auf dasselbe erstreckt und dasselbe wirkt, als verschieden, wenn anders. Unter diese »Gattung« oder »Art« fällt ebensowohl die Erkenntnis als die Vorstellung; die aber doch verschieden sein müssen, da jene unfehlbar, diese fehlbar ist (477E). Also müssen sie eben darin verschieden sein, daß sie auf andres sich erstrecken und andres vermögen. Nämlich Erkenntnis erstreckt sich auf das Sein, um es zu erkennen, wie es ist, Vorstellung aber muß sich auf etwas davon verschiedenes beziehen, also der Vorstellungsgegenstand (das *δοξαστόν*) vom Erkenntnisgegenstand (dem *γνωστόν*) verschieden sein (478AB). Gegenstand der Vorstellung ist aber wiederum nicht das (schlechthin) Nichtseiende, dem vielmehr das reine Nichtwissen entspricht. Sondern es ist jenes, wovon schon gesagt wurde, daß es gewissermaßen sei und auch nicht sei, daß es zwischen dem reinen Sein und dem völligen Nichtsein in der Mitte liege. Was nun ist dies? Möge der treffliche uns antworten, der nicht zugeben mag, daß es ein »Schönes selbst«, eine Idee der Schönheit selbst gebe, die sich immer gleichermaßen identisch verhält (dasselbe, besonders aus dem Phaedo bekannte Merkmal der Idee 479E, 484B); der das viele Schöne zwar gelten läßt, aber es durchaus nicht leiden will, wenn einer behauptet, das Schöne sei eines, und so das Gerechte und das übrige: Ist denn irgend etwas von dem vielen Schönen, Gerechten u. s. w., das sich nicht auch wiederum häßlich, ungerecht u. s. w. darstellt? Erscheint nicht das viele Doppelte auch ebenso gut halb wie doppelt, das Große und Kleine, Schwere und Leichte, so gut wie dies, auch das Gegenteil? Ist also jedes der vielen oder ist es nicht das, wovon man aussagt, es sei es? Verhält es sich damit nicht vielmehr so, daß man weder bestimmt denken kann, es sei es, noch, es sei es nicht, noch beides, noch keins von beiden (479C)? Bis zum Wortlaut (*παγίως νοῆσαι* Theaet. 157A) werden wir an den Theaetet und die dortige Zeichnung des Extrems des Relativismus erinnert. — Damit sind die Thesen erwiesen.

Der Standpunkt der Betrachtung ist ganz unverkennbar der des Theaetet und der ersten Teile des Phaedo. In schroffem, unausgeglichenem Gegensatz stehen sich gegenüber das »reine«, schlechthin unwandelbare Sein der Idee (wiederholt unter diesem Namen,

479A, 486D), und das fortwährend wechselnde, »auf alle Weise sich verhaltende« (484B) Pseudo-Sein der Erscheinung; jenes das »Sein, welches immer ist«, dieses »umhergetrieben vom Werden und Vergehen« (485B); welcher Gegensatz auch in den weiter folgenden, mehr in die praktischen Konsequenzen der Grundthese eingehenden Betrachtungen in aller Schroffheit festgehalten wird.

Eine ganz streng theoretische Richtung nimmt die Untersuchung dann erst wieder von pag. 502 ab, wo der genaue Plan der höheren Erziehung der zur Regierung bestimmten entworfen wird. Es wird zu untersuchen sein, ob etwa hier jene Einseitigkeit der bloßen Entgegensetzung von Idee und Erscheinung überwunden wird, und die Idee in ihrer wahrsten Bedeutung, als Methode der Begründung von Wissenschaft, zu Tage kommt. Die große Darlegung teilt sich äußerlich in zwei zusammenhängende Beweisgänge, von denen der erste (503ff.) das Ziel, nämlich die Idee des Guten voranstellt, den Weg dahin bloß allgemein beschreibt, während der zweite (521ff.) bei den Einzelschritten des Weges verweilt und nur am Schluß nochmals auf das Ziel selbst einen kurzen Blick wirft. Dieser Doppelgang ist offenbar nur im Hinblick auf die Größe und Schwierigkeit der Aufgabe gewählt; ein sachlicher Unterschied, der etwa wieder als ein neuer Stufenunterschied der Betrachtung zu verstehen wäre, liegt nicht vor. Allenfalls läßt sich sagen, daß die erste Erörterung sich etwas mehr in Gleichnissen bewegt, obgleich sie den nüchternen Sinn der reichlich verwendeten hyperbolischen Metaphern sofort anzugeben nicht unterläßt; während die zweite Erörterung von Anfang bis zuletzt nicht nur im Gehalt, sondern auch in der Form der Darstellung eine streng wissenschaftliche Haltung beobachtet.

3. Die Idee des Guten (pag. 502—518).

Es sollen die zur Regierung berufenen in vielen Wissenschaften geübt werden, damit sich erprobe, ob sie auch für die »größten (höchsten) Wissenschaften« befähigt sind (503E). An die Stelle dieses unbestimmten Pluralis tritt dann der Singularis: die höchste Wissenschaft (504D); wodurch die Entsprechung mit den beiden Oberstufen des Erziehungsgangs im Gastmahl vollständig wird.

Worin nun diese höchste Wissenschaft besteht, soll nicht in bloßer Skizze, sondern in vollständigster Ausführung dargelegt werden,

denn der höchste Gegenstand verdient auch die höchste Genauigkeit (504DE). Dieser höchste Gegenstand ist: die Idee des Guten (505A).

Es kann verwundern, daß dies als etwas oft gehörtes bezeichnet wird, da von einer Idee des Guten, unter diesem Namen, bisher nirgends die Rede gewesen ist. Aber das bestätigt nur nochmals das so oft von uns bemerkte: daß für Plato die Idee durchaus nichts fernab liegendes, tief verborgenes bedeutet. Im Laches, Charmides, Meno, Gorgias, Euthydem trat bestimmt genug der Begriff des Guten als höchster Begriff des sittlichen Gebiets, auch (worauf es hier gerade ankommt) die besonderen Tugendbegriffe überragend, hervor. Und es ergab sich schon, daß, wenn nach Sokrates Erkenntnis des Menschen einziges Heil ist, dies im letzten Grunde nur von einer Erkenntnis gelten kann, der des Guten (dies besonders im Charmides, s. o. S. 25; ganz so hier 505AB). Auch in den vorbereitenden Betrachtungen der Liebeslehre der Diotima wurde dasselbe angedeutet. Und wenn dort weiterhin an die Stelle des Guten das Schöne trat, so haben wir uns klar gemacht, inwiefern dieses auch dort das Gute mitvertritt. Im »Staat« diente nicht nur in der vorigen Betrachtung das Schöne als erster Repräsentant der Idee überhaupt und wurde (403) die »Liebeslehre vom Schönen« in Erinnerung gebracht, sondern auch noch hier, wo zum Guten gerade hinübergelenkt werden soll, treten doch anfangs (505B) noch beide Namen in der dem Griechen so geläufigen Verbindung auf.

Es wird demnächst auf sonst verbreitete Meinungen über das Gute kurz Bezug genommen. Auch hier finden wir uns zunächst in bekannten Geleisen. Die einen lehren, das Gute sei die Lust, andre, es sei die Besinnung oder Bewußtheit, φρόνησις, nachher (506B) auch ἐπιστήμη, Wissen, genannt. Die zweite Ansicht vertrat mit stärkstem Nachdruck noch der Phaedo (69A), vollends entspricht sie der ganzen ersten Schriftenreihe (man erinnere sich an Prot. 345B, 352C, Meno 88C u. a.), aber auch noch dem Phaedrus (s. o. S. 77, 81). Auch will Plato diese Überzeugung ohne Zweifel jetzt nicht etwa verleugnen. Nur, welche Besinnung soll das Gute sein? Wovon die Bewußtheit? Offenbar vom — Guten; aber damit drehen wir uns im Zirkel (505BC); eine sehr triftige Kritik der Einseitigkeit der Sokratischen Gleichsetzung der Tugend mit der Erkenntnis, die der Sache nach schon im Charmides (174BC) ausgesprochen war.

Die Lust dagegen kann schon deswegen nicht das Gute sein,

weil es auch schlechte Lüste giebt. Das war eines der Hauptargumente, durch die in eingehender Beweisführung im Gorgias (494—499) die Gleichsetzung des Guten mit der Lust widerlegt wurde. Die etwas flüchtige Andeutung hier im Staat erklärt sich eben daraus, daß an längst bekanntes nur erinnert werden soll. Ebenso will die weitere These, daß das Gute das ist, um deswillen »jede Seele« alles thut, in der Ahnung, daß es so etwas gebe, wenn auch noch so sehr im finstern tappend darüber, was es sei, offenbar nur längst feststehendes ins Gedächtnis rufen (s. bes. Gorg. 468B, 499E, Gastm. 205—206). Aber was der Inhalt dieser Idee sei, das war bisher nirgends zulänglich entwickelt. Offen gesteht Plato ein, daß er darauf eine ihm selbst genügende Antwort bisher nicht zu geben imstande gewesen sei (506BC). Auch noch jetzt ist er im Zweifel, ob es ihm gelingen wird es direkt zu sagen, was »es selbst, das Gute« ist; aber wenigstens, was sein ähnlichster Sprößling, getraut er sich zu sagen, und diese Abschlagszahlung wenigstens verspricht er in vollgültiger Münze zu leisten (507 in.).

Er geht wieder aus von dem altbekannten, so oft schon erörterten: Wir unterscheiden doch die vielen schönen, guten u. s. w. Gegenstände und das Schöne, Gute u. s. w. selbst; so allgemein, was wir vorher als vieles setzten, setzen wir dann wieder je als eine einzige Idee und benennen es als eben das, was ein jedes sei (507B, dies besonders ähnlich den Formulierungen des Phaedo). Jene werden gesehen, nicht gedacht, diese dagegen, die Ideen, gedacht, nicht gesehen. Nun muß im Sinnenreich zur Möglichkeit oder dem Vermögen (*δύναμις*) des Sehens (von Seiten des Subjekts) und des Gesehenwerdens (von Seiten des Objekts) noch ein drittes hinzukommen, damit jenes wirklich sieht, dieses gesehen wird: das Licht, welches ausgeht von der Sonne, von der sowohl diese wie jene Kraft entstammt, oder die ihr Urheber (*αἴτιος*) ist (508B). Das also ist der Sprößling des Guten, den es zeugte als Analogon seiner selbst. Denn ebenso verhält sich im Reiche des Gedankens es selbst, das Gute, zum Denkenden und Gedachten. Blickt die Seele (das Bewußtsein) auf Wahrheit und das was ist (als das gleichsam von der Sonne des Guten erleuchtete), so denkt und erkennt sie und ist vernünftig, wenn aber auf das mit Finsternis gemischte, das was wird und vergeht, so ist sie nur dunkler Vorstellungen fähig, ändert fort und fort die Meinung und erscheint wieder als wenn sie keine Vernunft hätte. Dies also, was dem Erkenntnisobjekt die Wahrheit, dem Subjekt die Kraft der Erkenntnis verleiht,

was den Grund also von beidem, der Erkenntnis und der Wahrheit enthält, dies und nichts andres ist: die Idee des Guten. Wenn also beide, Erkenntnis und Wahrheit, etwas schönes sind, so muß sie an Schönheit beide noch übertreffen (509A; man beachte auch hier die Gleichsetzung des Guten mit dem höchsten Schönen). Wie aber Sehen und Sichtbares zwar sonnenartig, aber nicht selbst die Sonne sind, so mögen Erkenntnis und Wahrheit wohl von der Art des Guten (gut-artig) genannt werden, aber noch über ihnen steht es selbst das Gute. Und wie die Sonne nicht nur Grund der Sichtbarkeit, sondern auch des Werdens und Wachstums und der Nahrung des Sichtbaren ist, ohne jedoch selbst Werden zu sein, so muß das Gute für das Erkennbare nicht nur Grund der Erkennbarkeit, sondern auch des Seins sein, ohne selber Sein zu sein, sondern noch über das Sein hinaus an Ursprünglichkeit und Geltungswert. Über welche Überschwänglichkeit sich zwar der Mitunterredner schier verwundern will (509B).

Auch für uns giebt es hier einiges zu verwundern. Sonst wurde stets als Objekt des reinen Denkens das reine Sein genannt. Im Phaedrus war es das »wahrhaft«, eigentlich: seienderweise Seiende, ja in äußerster Steigerung das »seienderweise seiende Sein«; im Gastmahl, über jeden besonderen wissenschaftlichen Satz und jede besondere Wissenschaft hinaus, das ewig an sich und für sich Seiende. Im Phaedo wurde zwar schon alles Sein zuletzt begründet in den Grundlegungen des Denkens. Aber hier sollen wir uns gar etwas denken, das über beides, das Denken und das gedachte Sein hinaus liegt.

Aber doch wiederum liegt es im Bereiche, in der Gattung des Denkbaren (im *νοητὸς τόπος*, 508C, 509D, womit wir schon den *ὑπερουράνιος τόπος* des Phaedrus verglichen, oben S. 80). Es ist das letzte zwar unter dem Erkennbaren (517B), nur eben noch zu erblicken; aber doch erblickt man es, und muß dann zu dem Schluß kommen, daß es der Grund ist von allem Rechten und Schönen, im sichtbaren Reich der erzeugende Grund des Lichts und seines Herrn, der Sonne, im Reiche des Denkens selbst als Herrscher Wahrheit und Vernunft verleihend. Auch zu »dem was ist« wird das Gute nach jener hyperbolischen Erklärung doch wieder unbefangen gerechnet, es ist das leuchtendste, das seligste von dem was ist (*τοῦ ὄντος* 518C, 526E), das beste unter dem, was ist (diesmal im Pluralis, *ἐν τοῖς οὖσι*, 532C). Wie also ist es gleichwohl über das Sein und über das Denken hinaus?

Jedenfalls insofern es das letzte begründende Prinzip des Seins wie des Erkennens ist. So wie das Schöne im Gastmahl nicht ein wissenschaftlicher Satz, nicht eine Wissenschaft, und doch das höchste Wissensobjekt war, — als welches es doch auch hier schon zu Anfang (505 A) eingeführt wurde, — nämlich indem es das letzte Gesetz und damit die letzte Begründung aller wissenschaftlichen Setzung und alles wissenschaftlichen Zusammenhangs vertrat, so ist dasselbe, da ja in den Setzungen der Wissenschaft allein ein Sein begründet wird, eben damit auch das letztbegründende Prinzip alles Seins, nämlich alles besondern Seins, also über alles besondre Sein hinaus. Es vertritt, nicht eine (besondre) Setzung des Denkens, mithin nicht ein (besondres) Sein noch eine (besondre) Erkenntnis. sondern die Denksetzung selbst, als letztbegründendes Prinzip alles besondern Seins, aller besondern Erkenntnis. Es ist das Gesetz des reinen, wie wir bald hören werden, »voraussetzungsfreien« und so alle Voraussetzungen der Wissenschaft fundamental begründenden Denkens; welches somit alle besondre Erkenntnis und alle besondre Gegenständlichkeit der Erkenntnis, um Kants Ausdruck zu gebrauchen, »allererst möglich macht«.

Diese Auslegung möchte gewagt erscheinen, wenn sie sich allein auf das bisher dargelegte und etwa die Vergleichung des Phaedo und des Gastmahls stützen sollte. Aber man prüfe vorurteilslos, ob nicht die Deutung, die Plato selbst dem hyperbolischen Gleichnis auf dem Fuße folgen läßt, genau diese ist (509 D—513 E).

Wie im Reiche des Sichtbaren Schatten und Spiegelbilder sich zu dem verhalten, was ihnen gegenüber vergleichungsweise als das Wahre, Wirkliche gilt, so verhält sich einerseits das ganze sichtbare Reich (oder das Reich der Vorstellung, das *δοξαστόν*, 510 A, s. o. S. 182) zum Reiche des Denkens (der Ideenerkenntnis, dem *γνωστόν*, ebenda). Nach demselben Verhältnis aber teilt sich auch wieder das letztere, nämlich in die von Voraussetzungen (relativen Grundsätzen) aus nicht zum Prinzip aufwärts (*ἀνωτέρω* 511 A, *ἐπάνω ὁδόν* 514 B, *ψυχῆς ἄνοδον* 517 B, *ἀνάβασις* 519 C, *ἀνάξει* 521 C, das wahre Oben und Unten 529 B), sondern zu den Konsequenzen abwärts schreitende Wissenschaft, die sich dabei dessen, was im Erfahrungsbereich als das Wahre und Wirkliche gilt, als bloßen Bildes bedient, auf der einen — die von den Voraussetzungen oder relativen Grundsätzen zum voraussetzungsfreien Prinzip (*ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον*, d. h. zu dem reinen Grundsatz) emporsteigende andrerseits, die ohne sinn-

liche Bilder in bloßen Begriffen durch bloße Begriffe ihr Verfahren innehält (510B).

Das erstere wird näher erläutert an dem gewöhnlichen Vorgehen der Mathematiker. Sie legen gewisse Begriffe, des Geraden und Ungeraden, der geometrischen Gestalten, der drei Arten der Winkel und so fort, als je für einen bestimmten Beweisgang oder ein abgegrenztes Problemgebiet fundamental, zu Grunde, wählen sie, als ob man sie schon wüßte, zu Voraussetzungen, ohne sich oder andern davon weiter Rechenschaft zu geben, als seien sie für jeden offenbar; und indem sie dann diese zum Ausgang nehmen und so das weitere der Reihe nach durchgehen, gelangen sie ganz folgerecht schließlich zu dem, auf dessen Erforschung sie ausgingen. Und dabei nehmen sie die sichtbaren Gestalten zu Hülfe und beziehen ihre Sätze (scheinbar) auf diese, während sie doch wirklich gar nicht sie im Gedanken haben, sondern vielmehr das, dessen Gleichnis sie nur sind, da sie doch ihre Aussagen vielmehr thun von dem Viereck »selbst«, der Diagonale »selbst«, nicht der, die sie da hinzeichnen, und so durchweg das Sinnliche zwar als Bild (Illustration) brauchen, in Wahrheit aber jenes »selbst« zu erblicken suchen, was nicht anders als im Denken zu erblicken ist (510DE).

Der andre Teil des Denkbaren dagegen ist der, welchen der Logos selbst (»die Vernunft unmittelbar«, Schleiermacher; das reine Denken) durch das dialektische Vermögen (wörtlich: durch die Kraft der Unterredung, d. i. der logischen Rechenschaft; hernach: die Wissenschaft der Unterredung, 511C) erfaßt, indem er die (relativen) Grundlagen oder Voraussetzungen (der konkreten Wissenschaften) nicht als (wahre) Anfänge (Prinzipien), sondern in der That nur als Unterlage, gleichsam als Sprungbrett zum Anlauf braucht, so bis zum Voraussetzungsfreien (zum Aufhören aller Voraussetzung, Schleiermacher) — und damit — zum Prinzip des ganzen gelangt, dieses ergreift, dann wieder sich an das hält, was daran sich anschließt, und so (kontinuierlich) bis zum letzten (zur letzten Ableitung) herabsteigt, ganz und gar ohne irgend ein Sinnliches zu Hülfe zu nehmen, sondern in reinen Begriffen durch reine Begriffe zu reinen Begriffen (*εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά*), und so auch bei reinen Begriffen endend (511BC).

Das erstere soll *διάνοια*, Durchdenken, Gedankengang (»diskursives« Denken), nicht *νοῦς*, Erdenken, reines Denken heißen. Dem ersteren also gelten (bloß relative) Voraussetzungen als Anfänge; diese betrachtet man zwar mit dem (diskursiven) Denken, aber weil

man nicht zum Prinzip zurückgeht, sondern bei Voraussetzungen stehen bleibt, hat man doch keine reine Einsicht (*νοῦς*) von ihnen: obgleich sie durch Vernunft einzusehen sind (sein müssen), wenn man das Prinzip hinzunimmt (»mit« dem Prinzip). Für die analoge Teilung des sinnlichen Reichs wird endlich die entsprechende terminologische Unterscheidung eingeführt zwischen *πίστις* (Glauben, der zum Gegenstand das empirisch Wirkliche hat, als das, worauf innerhalb der Erfahrung und je in ihren Grenzen Verlaß ist) und *εἰκασία* (abbildende Vorstellung, übergehend in die Bedeutung bloß wahrscheinlicher Mutmaßung, 511 E, vgl. 533 E).

Diese Darlegung, die durchaus als Interpretation der vorausgegangenen hyperbolischen Schilderung verstanden sein will, lehrt unwidersprechlich: Der »voraussetzungsfreie Anfang«, den die Idee des Guten besagt, soll erreicht werden einzig im logischen Rückgang von den relativen Grundsätzen der besondern konkreten Wissenschaften zu den letzten, völlig reinen Denkgrundlagen, d. i. solchen ursprünglichen, ersten Setzungen des Denkens, aus denen jene, sofern sie gelten sollen, rein deducierbar sein müssen. Für diesen Rückgang gilt schlechterdings kein andres Gesetz als das des deduktiven Zusammenhangs, desselben, der innerhalb der Wissenschaften herrscht. Hier ist endlich mit einer jede Zweideutigkeit ausschließenden Bestimmtheit beantwortet, wieso die letzte Denkgrundlage nicht *τὶς λόγος*, eine (besondre) Denksetzung sein soll. Es ist nicht *τὶς λόγος*, weil es *αὐτὸς ὁ λόγος*, nicht eine Setzung, weil es die reine Setzung, das letzte Gesetz der Denksetzung selbst ist, aus welchem alle besondern Setzungen des Denkens sich müssen herleiten und kraft dieser Herleitung verstehen lassen.

Nichts andres ist man demnach unter der Idee des Guten zu denken berechtigt, als: nicht ein letztes logisches Prinzip, sondern das Prinzip des Logischen selbst und überhaupt, in welchem alle besondre Denksetzung und damit alles besondre Sein — Sein sagt nur Setzung des Denkens — zuletzt zu begründen ist; zu begründen nicht als in einem letzten, dem Denken vorausliegenden, vorgedanklichen Sein — nichts ist bündiger abgelehnt als dies —, sondern einzig als in seinem eigenen letzten Gesetz. Denn den »Anfang« einer Deduktion nennt man ein Gesetz. Das Gesetz ist es allgemein, welches den Gegenstand konstituiert; dieses Gesetz selbst, daß im Gesetz der Gegenstand zu begründen, ist somit übergegenständlich, auch über allem besondern Gesetz (*λόγος*), nicht ein, sondern

das Gesetz; woraus zugleich klar wird, inwiefern dies letzte Prinzip sogar über die Erkenntnis der Wissenschaft hinaus ist.

Zu einer andern Interpretation als dieser bietet der Wortlaut und bietet der ganze Zusammenhang der Platonischen Darlegung weder Recht noch Vorwand. Beruft man sich auf das Wort *αἴτιος*, *αἰτία*, so sollte man aus dem Phaedo sich gemerkt haben, daß einen andern »Grund« Plato nicht anerkennt als den logischen: das Gesetz. Auch im Empirischen ist ihm »Grund« nicht das Ding, das z. B. sich oder ein andres bewegt; sondern das Gesetz, die »Voraussetzung«, aus der das Denken den Vorgang z. B. der Ortsveränderung sich ableitet und kraft dieser Ableitung versteht. Und so im Gebiete der reinen Denksetzungen: das letzte Gesetz, aus dem diese zu verstehen sind, als aus derjenigen letzten Voraussetzung, die selbst nichts weiter sich voraus setzen kann, bei der somit das Voraus-setzen aufhört. Das ist der letzte Sinn des *ἀνυπόθετον*, das Hinausgehn über das Verfahren der Voraussetzungen, zu dem letzten Prinzip dieses Verfahrens selbst. Dieses aber kann nichts andres sein und ist nach ausdrücklichster Erklärung nichts andres als: *αὐτὸς ὁ λόγος*, das Gesetz des Denkens, das Gesetz des Gesetzes selbst, d. h. das Gesetz, daß im Gesetz überhaupt der Gegenstand zu konstituieren ist. Wie sollte auch diesem ein — Gegenstand voraus gesetzt werden können?

Nur eins bleibt noch zu beantworten. Warum heißt das Idee des Guten? Warum nicht Idee des Gesetzes, Idee der Idee, die Idee »selbst« im Unterschied von den Ideen?

Nun, erstlich: eben dies ist mit *αὐτὸς ὁ λόγος* gesagt, da doch nach den Darlegungen des Phaedo *λόγοι*, *ἰδέαι* und *ὑποθέσεις* dasselbe bedeuten: die reinen Setzungen des Denkens.

Aber nur um so dringlicher wird die Frage: warum ist Plato nicht bei diesem oder einem dem äquivalenten Ausdruck stehen geblieben, sondern hat den anscheinend ganz aus dem Zusammenhang des bloß Logischen heraustretenden Ausdruck der Idee des Guten daneben, ja vorzugsweise gebraucht?

Wir glaubten schon im Gorgias zu finden, daß das Gute für Plato das Gesetzliche bedeutet, nichts andres. Doch das reicht zur Erklärung nicht hin, denn wenigstens zunächst sagt es nur das Gesetzliche der Handlung; das wäre aber nur ein Gesetzliches neben andrem; also nur eine Idee, nicht die Idee. Das kann hier nicht gemeint sein; die nachherige, rein logische Erklärung würde darauf gar nicht passen.

Sondern es muß wohl das Gute, als das Endziel, worauf alles, nicht bloß das menschliche Handeln, sondern das Werden und Vergehen, ja das Sein überhaupt zuletzt abzielt, in einer ganz innerlichen und unmittelbaren Beziehung gedacht sein zu dem über alles besondre Gesetz hinausliegenden, zum Gesetz »selbst«. Dies war nun auch bezeichnet als das »Unbedingte« (denn allerdings auch diese Übersetzung verträgt das *ἀνυπόθετον*), nämlich das unbedingt Gesetzliche. Wiefern aber dies, wiefern gerade die Unterscheidung der bedingungslosen Setzung von aller bedingten den Begriff des Guten begründet, hat Plato meines Wissens nicht direkt gezeigt, es bleibt also der Konstruktion überlassen.

Konstruieren ließe es sich etwa so: man hätte zu zeigen, wie das unbedingt Gesetzliche im Erfahrungsbereich immer Aufgabe, immer Forderung bleibt, die durch keine wirkliche, ausführbare Setzung erfüllt wird; während im Hinblick auf diese Forderung eine methodische Erhebung zu höheren und höheren »Gesichtspunkten« (Ideen) möglich und notwendig wird. Also geht das Unbedingte im Sinne der Forderung, im Sinne des Sollens über das Sein hinaus. Auch als das Seinsollende war nun ja schon das Gute (im Phaedo) erklärt worden. In diesem Sinne das von der »Idee des Guten« ausgesagte Hinausgehn über das Sein zu interpretieren liegt nahe genug. In jedem Sein ist ein Gesetz eben (was das Wort sagt) gesetzt, im Sollen ist das Gesetz selbst, nicht gesetzt aber gefordert, oder auch: es ist gesetzt, aber im Sinne der Forderung, nicht des Seins. In jeder bestimmten, zumal empirisch bestimmten Setzung liegt eine Einschränkung; die Forderung des Gesetzes allein gilt uneingeschränkt; insofern ist in dieser, übrigens ganz leeren, rein »formalen« Forderung dem Inhalt nach mehr gefordert als in jeder bestimmten Setzung gesetzt ist. Außerdem ist jenes, das Gesetz selbst, die letzte logische Begründung dieser, der Gesetze, also an »Alter« (d. i. logischer Ursprünglichkeit) und »Macht« (d. i. logischer Tragweite) sie, mithin alles Sein überragend. So erhielte man, nicht mehr die »Kategorie« oder den »Grundsatz«, sondern beide vertieft und erweitert zur »Idee«, im Kantischen Sinn des Ausdrucks, der, wie wir sehen, nur enger ist als der Platonische, indem er den Gebrauch des Terminus einschränkt auf den Gipfel des Platonischen Ideenreichs, das ebensowohl die Kategorie und den Grundsatz (diesen fast unter dem gleichen Namen: *ὑπόθεσις*) umspannt.

So wäre es nun zwar vielmehr die »Idee« (im Kantischen Sinne)

überhaupt, nicht die »praktische Idee«. Aber die Idee des Guten hat in der That bei Plato jenen weiten Sinn. Die für ihre Anwendung hier im Staat notwendige Wiedereinschränkung aber des erst absichtlich über alle Schranken hinausgehobenen Begriffs ergiebt sich ungezwungen durch die Zurückbeziehung jenes letzten, sagen wir transcendentalen Prinzips auf das besondre Gebiet des menschlichen Wollens und Handelns, der menschlichen Psyche überhaupt, in den mancherlei Stufen der Aktivität. Über diese Zurückbeziehung brauchte Plato sich nicht mehr umständlich zu verbreiten, denn sie war durch seine vorigen Deduktionen gegeben. Diese sollen ja durchaus stehen bleiben. Sie ermangelten nur zuvor noch der letzten, radikalen Begründung. Ohne diese konnte ihre Geltung zweifelhaft scheinen; nachdem sie gegeben, gelten fortan die vorher abgeleiteten Sätze ohne weiteres Bedenken. Die Vermittlung liegt hier besonders im Begriff der φρόνησις, der Besinnung oder des praktischen Bewußtseins. Die vorher an ihrer Gleichsetzung mit dem Guten geübte Kritik war ja wohlbegründet: solange nicht gezeigt war, was die Besinnung zum Inhalt haben soll, war wenig damit gesagt, es sei gut mit Besinnung zu verfahren, mit Besinnung natürlich auf — das Gute, nach welchem aber eben die Frage war. Nunmehr, nachdem wir wissen, auf welche, auf eine wie tiefe Besinnung es ankommt, tritt dieser Begriff in seine vollen, nach wie vor von Plato behaupteten Rechte wieder ein: Wer auf das Gute schaut, der allein handelt besonnen (ἐμφρόνως πράξειν, 517 C) im privaten wie im öffentlichen Leben. Und so wird mit stärkstem Nachdruck (518 DE) die Tugend der Besinnung allen sonst »so genannten« seelischen Tugenden vorangestellt. Da nun zuvor schon, in der Ableitung der Tugenden des individuellen wie des sozialen Lebens gezeigt war, wie sich diese alle in der Herrschaft des vernünftigen Teils, also in der Tugend der Besinnung schließlich vereinigen, so ist der Zusammenhang zwischen dem höchsten Punkte, der Idee des Guten, d. h. der Idee überhaupt, und der Aufgabe der sittlichen Ordnung des Individual- und Soziallebens hergestellt, und darf fortan (540 A) als verstanden angenommen werden, inwiefern die Idee des Guten als »Musterbild« dient, das öffentliche wie private Leben danach zu organisieren.

Noch aber sind nicht alle Fragen beantwortet. Das Gute erscheint nicht bloß in der Bedeutung des letzten logischen und des letzten ethischen Prinzips, sondern überdies noch in einer eigenen Beziehung auf das kosmische Geschehen; als Grund nicht bloß des reinen Seins der Ideen und des praktischen Sollens,

sondern auch des Werdens der Sinnendinge. Denn als dieses Werdens wie des Lichtes Quell wird die Sonne, diese aber als »ähnlichster Sprößling« des Guten, oder das Gute als ihr »Vater« (506E) bezeichnet. Wird es damit nicht zu etwas wie einer »wirkenden« Ursache, also zu etwas — Existierendem gemacht; während es, streng als Idee, freilich höchstens »Formalursache«, Ursache im Sinne des Gesetzes sein dürfte? Wer, sei es aus dem Phaedo — wo die »Vernunft« oder das Gute als letzter Erklärungsgrund des Werdens und Vergehens und besonders des kosmischen Geschehens bereits auftauchte, der, wenn man ihn nur recht durchzuführen wüßte, jeden andern (wohl gar auch den Formalgrund der Idee?) entbehrlich machen würde — oder erst aus dem Philebus und Timaeus die Ansicht geschöpft hat, daß Plato zuletzt doch nicht umhin gekonnt habe, noch über der Idee als Formalgrund ein weiteres, existentielles Prinzip als efficiente Ursache, seinen Demiurgen, oder schlechtweg den Gott der Religionen anzunehmen, der mag leicht eben dies, wenngleich in etwas minder greifbaren Zügen, auch hier im Staat angedeutet finden. Und an diesen Schein werden alle die sich begierig klammern, denen es ich weiß nicht welche Beruhigung des Gemüts verschafft, zu glauben, daß doch Plato im Grunde korrekter Theist gewesen sei, Gott nicht entthront habe zu Gunsten eines lediglich formalen und gar, wovor unsre Zeit ganz besonders zurückscheut, logischen Prinzips.

Allein wir haben uns schon beim Phaedo überzeugt, daß, wenn überhaupt die Idee das Gesetz bedeutet, auch das Gute oder die Vernunft als Prinzip der Weltordnung nur einer der mancherlei Ausdrücke des Gesetzes sein kann; des Gesetzes besonders nach der Seite, daß Gesetzesordnung Bedingung der Erhaltung ist. Auf diesen Sinn des Guten führte schon der Gorgias. Nun lag es ganz außer dem Plane des Staats, sich auf das Problem der Weltordnung tiefer einzulassen. Daher begreift sich, daß Plato es hier an der ganz allgemein gehaltenen Andeutung genug sein läßt, daß auch die Gesetzesordnung des Kosmos sich auf kein andres Prinzip zuletzt stützen kann als das, welches seiner ersten Funktion nach die Ideenwelt zu organisieren hat, und weiter, in der Bedeutung des Endziels, zum organisierenden Prinzip auch der Sittenwelt wird. Das Motiv der Erhaltung klingt deutlich an in der auffallenden Bezeichnung der Sonne als dessen, was, ohne selbst Werden zu sein, Grund des Werdens für alles Sichtbare (den οὐρανὸς, nach 509D) sei. Die Sonne scheint hier fast eine ähnliche Rolle zu spielen wie im Timaeus

und im Grunde schon im Phaedrus die Weltseele. Es scheint ein unzerstörlicher Grund des Werdens im sichtbaren Reich selbst angenommen zu werden, weil sonst das Werden und die Veränderung zum Stillstand kommen müßte; wobei man sich freilich wundert, wie zu dieser Rolle gerade die Sonne kommt, die doch nach Plato nicht etwa im Weltcentrum ruht, sondern als Planet um die Erde oder ein andres Centrum kreist.

Nun war es vom Standpunkt der reinen Idee wohl nicht ganz folgerichtig, den unzerstörlichen Grund des Werdens und Vergehens nicht bloß im unwandelbaren Gesetz denken, sondern überdies in einem sichtbaren Gegenstand anschauen zu wollen. Es bedeutet das schon eine Abbiegung in eine halb sinnliche Auffassung, ähnlich dem Irrtum, daß die Gesetzlichkeit des Weltbaus sich in Gestalt einer geometrischen Gleichförmigkeit der Gestirnbahnen zwar nicht direkt der sinnlichen Beobachtung, aber einer von Geometrie geleiteten, nach ihrer Anleitung sinnlich konstruierenden Phantasie darstellen müsse; während nach dem reinen methodischen Grundgedanken der Ideenlehre nur das Gesetz selbst unwandelbar mit sich identisch, alles Erscheinende ohne Ausnahme wandelbar gedacht werden sollte. Es mag somit hier eine leise Abbiegung zu einer versinnlichenden Auffassung immerhin anzuerkennen sein. Auch das läßt sich verstehen, daß die namentlich in der Schule Platos mächtige theologisierende Richtung sich an diesen letzten sinnlichen Halt besonders anzuklammern versucht hat. Plato selbst hat dem in der Menschheit nun einmal tief eingewurzelten theologischen Zug des Denkens nach seiner Art eine gewisse Konnivenz nie versagt, und scheint auch gegen sein Lebensende in dieser Konnivenz etwas weiter gegangen zu sein als in der Höhezeit seiner dialektischen Forschung. Aber das bleibt bei dem allen unerschüttert und unerschütterlich: daß an der reinen Idee, an der Idee des Guten als oberstem Methodenbegriff der Dialektik die Theologie ganz und gar keinen Anteil hat. Ihr Prinzip ist der *νοῦς*, nicht nur nicht in der halbsinnlichen Auffassung des Anaxagoras, der ihn nur »als Maschine zu gebrauchen« wußte, sondern auch nicht im Sinne der bloßen Sublimierung dieses Anaxagoreischen »ersten Bewegers«, die der »unbewegte Beweger« des Aristoteles darstellt; einer angeblich übersinnlichen, wirklich doch nach Analogie und gleichsam auf der Grenze des Sinnlichen gedachten, efficienten Ursache; sondern der *νοῦς* rein im Sinne des *αὐτὸς ὁ λόγος*, des Prinzips des Logischen.

Noch eine letzte Erwägung legte der Gorgias schon nahe, welche

den dreifachen Sinn der Idee des Guten, als organisierenden Prinzips der Dialektik, der Ethik und der Kosmologie vielleicht dem Verständnis noch um einen Grad näher zu bringen geeignet ist. Das Gute besagt den »Bestand«. Selbst der Geltungswert der Wahrheit und der Erkenntnis, der seinerseits das Sein bedingt, gründet sich in dieser letzten Forderung des Bestandes. Das Gesetz gilt darum, weil unter ihm das dadurch gesetzte besteht. Das Sein des Vielen, Veränderlichen, das ihm zuteil wird durch die Beziehung auf das eine, unwandelbare Gesetz, beruht darin, daß es so allein im Denken Bestand gewinnt, dem Denken erhalten bleibt, während andernfalls es nicht bestehen könnte, weil ihm der Zusammenhalt, die wechselseitig tragende Übereinstimmung mangeln würde. So besagt das Gute in sittlicher Bedeutung den Bestand des einzelnen Gewollten in der Zweckeinheit, jener Einheit des »Zieles« (*σκοπός*), die gerade in diesem Zusammenhang von Plato so eindringlich betont wird (519C). Durch diesen Sinn des Guten wird aber auch die Brücke geschlagen zu der Bedeutung des kosmischen Gesetzes: der Erhaltung des Grundbestandes des Seins in der Veränderung.

Nur in dieser kosmologischen Wendung gewinnt der Bestand, die Erhaltung einen zeitlichen Sinn, während die beiden andern Bedeutungen, die logische und die ethische, mit zeitlicher Dauer nichts zu thun haben. Wir sagen doch, daß Voraussetzung und Folge, Wahrheit und Wahrheit überhaupt, oder Mittel und Zweck, verschiedene Prinzipien des Wollens mit einander bestehen; wir sagen allgemein von Relationen, daß sie bestehen, und so von der Grundrelation der Übereinstimmung, daß sie, und daß durch sie Satz und Satz, sei es als bloß theoretische oder als praktische, als bloß logische oder als Zielsetzungen, mit einander bestehen und ohne sie nicht bestehen, sondern sich gegenseitig vernichten. Nur unter Hinzunahme der Zeitbedingung wird der Bestand zur zeitlichen Erhaltung; aber der Begriff selbst ist fundamental und an sich nicht mit der Zeit behaftet. Mit dieser Deutung bleibt alles zuvor von der Idee des Guten als der Idee der Idee gesagte in vollem Einklang; es braucht nichts davon zurückgenommen oder auch nur eingeschränkt zu werden; nur wird der Übergang von der logischen und ethischen zur kosmologischen Bedeutung der Idee des Guten durch diese Erwägung etwas erleichtert.

Lotzes Meinung, daß das Sein der Idee ein »Gelten« im teleologischen Sinne bedeute, scheint nach diesem allen auch für die

»Idee des Guten« wenigstens als endgültige Erklärung nicht zuzutreffen. Das Sollen ist nicht minder als das Dasein oder Geschehen nur eine Art des Seins, nicht die oberste Gattung. Diese ist, nach den deutlichen Erklärungen namentlich des Phaedo, vielmehr das »Sein« der Urteilsfunktion. Dieses besagt aber ganz allgemein: den Bestand von Relationen; seien es die ursprünglich logischen, in denen die mathematischen Grundrelationen einbegriffen sind, oder seien es Zweckrelationen, oder auch Zeitrelationen des Geschehens, Gesetze im gewöhnlich gemeinten Sinne von Naturgesetzen. Versteht man unter Gesetz in umfassendster Bedeutung jeden Ausdruck des allgemeinen Bestandes einer Relation, so sagt die Idee in dieser ganz generellen Bedeutung das Gesetz. Erst folgeweise, sofern das Gesetz des Gesetzes, allen bedingten Setzungen gegenüber, den Sinn der Forderung (des unbedingt Gesetzlichen) annimmt, wird, nicht die Idee überhaupt, aber die Idee der Idee zum Sollen. Aber selbst das Überragen des Seins sagt nicht direkt das Hinausgehen des Sollens über das (bedingte) Sein, sondern das logische Hinausgehen der Denksetzung überhaupt über jede besondre Setzung des Denkens. Hiernach dürfte das Verhältnis unsrer Auffassung zu der Lotzes klar sein.

4. Der Erkenntnisweg zum Unbedingten (pag. 521—534).

A. Die Wissenschaften.

1. Arithmetik. Nachdem das Ziel gezeigt ist, soll der Weg dahin, als der Weg der rechten Erziehung (*παιδεία* 514A, 518B) beschrieben werden. In großer Reinheit, diesmal ganz ohne Anklang an den metaphysischen Sinn der »Wiedererinnerung«, wird die Bildung des Intellekts als Entwicklung aus dem Quell des eignen Bewußtseins beschrieben: nicht ist ihm eine Erkenntnis einzusetzen, die nicht in ihm wäre (518C, vgl. Phaedo 73A, 76E, Men. 85C, 86A), das wäre ebenso töricht, wie wenn man blinden Augen die Sehkraft glaubte einsetzen zu können; sondern das Vermögen, das Organ (gleichsam — denn das reine Denken hat oder ist kein Organ, Theaet. 185D) ist da, es braucht nur »herumgewendet« zu werden nach dem Lichte der Wahrheit, damit es sie sehe. Das Mittel dazu sind die Wissenschaften (521C). Welche aber? Gymnastik und Musik, die als Unterstufen der Bildung in den ersten Büchern voll gewürdigt wurden, reichen hier nicht mehr aus; die gewöhnlichen Schuldisciplinen (*τέχναι*) sind »banausisch«; was bleibt

übrig? Nicht etwas, das der Materie nach außer diesen allen läge, aber vielleicht etwas, das sich auf sie alle erstreckt; zunächst das allbekannte, höchst elementare Bildungsstück: Zahl und Rechnung. Das braucht nicht nur jede technische oder wissenschaftliche Disciplin, das braucht, wer auch nur Mensch sein will (522 E; es ist, mit Pestalozzi zu reden, der erste »Elementarpunkt« der Bildung zum Menschen, der »humanen« Bildung). Denn: es ist ein erstes Mittel der Erziehung zum Denken (523 A).

Was nämlich ist allgemein geeignet die Denkthätigkeit aus dem Schlummer zu wecken, aufzurufen? Vom Sinnlichen natürlich muß es ausgehn; was also am Sinnlichen ist es, das das Denken gleichsam herausfordert? Es sind die Mehrdeutigkeiten des Sinnlichen, die Folgen jenes so oft schon hervorgehobenen Merkmals desselben, seiner durchgängigen Bezüglichkeit; so in Hinsicht der Zahl — man erinnert sich des Beispiels von den Würfeln im Theaetet —, allgemein der Quantitätsbestimmungen: Was sich sinnlich als mehreres darstellt, kann von einer andern Seite angesehen wiederum als eines erscheinen, wie, was dick, dünn, was hart, weich, was schwer, leicht, und umgekehrt. Da zuerst bedarf es der Entscheidung des Denkens, welche dieser »Anmeldungen« der Sinne stichhält (524 B). Die Sinneswahrnehmung giebt wohl Zahlen und Größen der Gegenstände an, aber ihre Angaben sind voll Widerspruch, sie verwischen gleichsam die scharfen Grenzen der Begriffe. (Das *συγκεχυμένον*, 524 C, ist wohl die historische Quelle der »verworrenen« Vorstellungen Leibnizens.) Sie lassen zwei als eins erscheinen, eins als zwei, größeres kleiner, kleineres größer. Da muß es das erste sein, was das Denken thut, daß es die zwei bestimmt auseinanderstellt, jedes als eins und vom andern verschieden setzt (524 BC), desgleichen das Größer und Kleiner als streng im Begriff von einander geschieden (*κεχωρισμένον*, *διωρισμένα*).

Diese Sätze sind wieder ein klassischer Beleg mehr für den schlichten Sinn des »an sich selbst« (*αὐτὸ καθ' αὑτό*, 524 D). Es sagt nichts mehr und nichts weniger, als daß wir Eins als Eins, das Zweite als das Zweite, Größer als Größer, Kleiner als Kleiner, und so jedes als das was es ist und als nichts andres denn dies, in bestimmter Auseinanderhaltung, unverwirrt denken; wogegen in den Sinneswahrnehmungen dasselbe als eins und auch als zwei, als größeres und auch als kleineres erscheinen mag, ohne daß die Wahrnehmung selbst imstande wäre, diese Ineinanderwirrung kontradiktorischer Bestimmungen aufzulösen, und zu entscheiden, welche

dieser sich widersprechenden Angaben oder Meldungen der Sinne richtig ist.

Es dürfen deswegen in der Zahlwissenschaft nicht mit sicht- und tastbarem Körper behaftete Zahlen an die Stelle der reinen Zahlen (des Einen »selbst«, 525 AE, und so aller andern) treten. Die Körper, die wir als je einen auffassen, sind teilbar und ungleicher Größe, die reine Einheit ist unteilbar (weil nicht auch wiederum vieles) und jede einer jeden exakt gleich zu denken (526 A; vgl. Phileb. 56 DE). So aber ist sie nur Denksetzung und nicht irgend einer andern Behandlung fähig als durch Denken. Darum ist vor allem die Zahllehre, wenn lediglich um des Erkennens willen getrieben (525 D), geeignet die Fähigkeit des reinen Denkens, der reinen Wahrheit (526 B) zu entwickeln.

Das bedarf genauer Erwägung, inwiefern die Eins nicht teilbar ist. Wie denn, kennt Plato nicht die Bruchzahl? Aber der Zähler des Bruchs ist immer wieder die Eins. Der Bruch $1/n$ sagt das Verhältnis von 1 zu n. Im Phaedo vernahmen wir schon, daß die reinen Zahlen sich auch nicht wie Dinge zu- und voneinanderthun lassen. Wirklich lassen sich Addition und Subtraktion rein unter dem Begriff des (arithmetischen) Verhältnisses repräsentieren. Mathematik thut nichts, sie betrachtet nur; ihre Objekte sind, und indem sie sind, sind auch die Relationen unter ihnen. Sie verbinden und trennen, teilen und vervielfältigen sich nicht, alle unsre Rechenoperationen bringen an ihnen keine Veränderungen hervor, nur in unsrer Betrachtung findet das Hinzunehmen und Beiseitethun, Vervielfachen und Zerlegen statt, welches alles aber zum Ziele nur hat, Relationen, welche sind, unter Zahlen, welche sind, zu erschöpfender Erkenntnis zu bringen. So ist es zu verstehen, daß die Arithmetik, und so auch die Geometrie (526 E, 527 B) Wissenschaften sind von dem was ist, und nicht von dem was wird; Arithmetik führt vom Werden zum Sein (525 BC; Sein = Wahrheit, C). Auch den modernen Begriff der veränderlichen Größe würde Plato schwerlich als Gegeninstanz anerkannt haben. Dieser Begriff schließt keineswegs etwa die Voraussetzung der Zeit ein; er sagt nur, daß die Allheit der Werte zwischen gegebenen Grenzen (oder von $-\infty$ bis $+\infty$) in Betracht zu ziehen, und der fragliche Satz von allen zu verstehen sei. Nicht die Werte selbst ändern sich, nicht eine Größe durchläuft viele Größen, das hat keinen Sinn; sondern unsre Betrachtung durchläuft sie, und faßt in irgend einer bestimmten Hinsicht wiederum alle in einer Thesis zusammen. Sie

selbst, die Größenwerte, sind immer, was sie sind, ihre einzige Funktion ist zu sein und zu bleiben, was sie sind. Das und nichts andres ist der Platonische Sinn des ἀεὶ ὄν, des Immerseienden; das Sein gemäß dem Gesetze.

2. Geometrie. Leider wird hier nur das dem vorigen entsprechende ausgeführt: Auch Geometrie thut nichts, sie quadriert nicht, verlängert nicht, setzt nicht an einander und so fort, sondern betrachtet nur Verhältnisse, welche sind. Das ist der ganz schlichte Sinn des Satzes, daß sie Erkenntnis des Immerseienden ist (527 B). Und darum ist sie ein Mittel zur reinen Erkenntnis zu führen; sie reinigt ein Organ der Seele und facht ihr Licht wieder an, das erlöschen und erblinden wollte, und das doch mehr wert ist erhalten zu werden als tausend Augen, denn nur damit wird Wahrheit gesehen (527 DE). Es kann gar nicht dringlich genug gemacht werden, sich nach diesem allen zur vollen Deutlichkeit zu bringen, was allein unter Sein und Wahrheit, bis hinauf zum hellsten, seligsten von dem was ist, zur Idee des Guten (518 C, 526 E), von Plato verstanden wird. Es ist das im Denken, z. B. im mathematischen Denken gesetzte Sein, genau so, wie es im Denken, nach dem rein begriffenen Gesetz des Denkens gesetzt wird, nichts andres.

Ist dies nun alles, was von der Geometrie hier gesagt wird, so vertieft es sich doch beträchtlich, wenn man das früher schon über sie wie über die Arithmetik bemerkte damit in Verbindung setzt: 1. daß sie von, je für einen bestimmten Problemkreis abgegrenzten Voraussetzungen aus, über die sie selbst nicht weiter Rechenschaft giebt noch geben kann, übrigens in reiner logischer Konsequenz ihre Folgerungen ableitet; 2. daß sie sich dabei der sinnlichen Konstruktion bedient und an dieser ihre Beweise führt, obgleich doch ihre Thesen selbst nichts Sinnliches zum Gegenstand haben, sondern rein Gedankliches. Wie soll, nach diesen Erklärungen und nach der vorigen, daß allgemein die Mathematik die Aufgabe habe, die Unbestimmtheiten und Wandelbarkeiten des Sinnlichen durch unwandelbare begriffliche Bestimmungen zu überwinden, die Idee überhaupt eine sichere, methodische Beziehung auf das Sinnliche gewinnen? Ist wirklich der mathematische Begriff das taugliche Mittel, der Unbestimmtheiten und Wandelbarkeiten des Sinnlichen Herr zu werden, sie selbst zu fester Bestimmung zu bringen, das Gesetz, dem der Wandel und selbst der trügende Schein des Sinnlichen unterliegt, zu erkennen, und so nicht bloß der Methoden des reinen Denkens sich zu versichern, sondern von ihnen

auch Gebrauch machen zu können zur Begründung einer Wissenschaft von den Phänomenen, nicht bloß von den Begriffen selbst?

Man ersieht sofort, daß dies die Lebensfrage der Platonischen Philosophie ist; eine Frage, die im ersten Rausch der Entdeckung der Methode des reinen Denkens übersehen werden konnte und übersehen wurde, die aber, einmal gestellt, sich nicht mehr beiseite schieben ließ, sondern eine bestimmte, klare Antwort forderte. Im Phaedrus war diese Frage in ihrer ganzen Wucht und Schwere Plato noch kaum zum Bewußtsein gekommen. Im Theaetet fühlt man, wie sie sich vorbereitet, aber sie wird auch dort nicht eigentlich gestellt, sie arbeitet unter der Schwelle, aber arbeitet sich noch nicht bis zur bestimmten, selbständigen Formulierung durch. Im Phaedo zum ersten Mal ist die Doppelaufgabe der Dialektik: die allgemeine Aufstellung des Verfahrens, und dessen Durchführung bis zur Erklärung des Werdens und Vergehens, zur Theorie der Erscheinungen selbst, deutlich erkannt und zu ihrer streng wissenschaftlichen Behandlung der erste Grund gelegt. Das Gastmahl aber ist ganz erfüllt von der Immanenz der Idee in der Erscheinung, des Ewigen im Werden, des Unsterblichen im Sterblichen. Auch die Methode der Durchführung des bereits in voller Helle des Bewußtseins ergriffenen Gedankens steht offenbar Plato schon in bestimmten Grundlinien vor Augen; nur sie ausdrücklich zu entwickeln ging über die Absicht dieses Werkes einer klaren und tiefen, nicht mehr, wie im Phaedrus, wie trunken taumelnden Begeisterung hinaus. Sind im Staat weitere Schritte der Entwicklung der Idee zu einer Methode auch der Erfahrungserkenntnis zu verzeichnen oder nicht? Das ist die Frage, auf die wir jetzt, zunächst in Hinsicht der reinen Mathematik, die Antwort suchen müssen.

Ohne Zweifel giebt es einen bestimmten logischen Zusammenhang zwischen den obigen drei Bestimmungen in Hinsicht des mathematischen Verfahrens. Man bedarf der sinnlichen Konstruktion, des Aufweises der Richtigkeit der aufgestellten Sätze am vorgelegten Faktum so lange, aber auch nur so lange, als man eine reine Ableitung aus den Grundgesetzen des Denkens nicht zu leisten vermag. Nur weil man das letzte Warum noch nicht kennt, behilft man sich mit dem Daß, mit dem Aufweis des Faktums. Aber doch meint man auch dann nicht das Sinnliche, sondern ein rein Gedankliches. Wie kann denn das rein Gedankliche erwiesen werden aus dem Sinnlichen, das gewisse aus dem ungewissen, das feste aus dem schwankenden, das Urbild aus dem Abbild? Antwort: es kann

aus ihm ganz und gar nicht bewiesen werden; aber vielleicht an ihm. Die mathematische Thesis muß ihren wahren Grund haben im reinen Gesetz des Denkens, und sie hat ihn, obgleich sie ihn vielleicht zur Zeit noch nicht aufweisen kann. Aber auch ehe sie ihn aufweist, kann sie ihre Festigkeit daran erproben, ob sie sich tauglich erweist als ein Mittel, die Verwirrungen des Sinnlichen aufzulösen in durchgängig einhelligen Aussagen über das was »ist«. Die sinnliche Konstruktion ist dieser Erweis durch den Versuch am Sinnlichen, der also die reine Deduktion nicht enthält oder ersetzt, sondern vielmehr der Ansatz zu einer Induktion ist, in der, nicht die Gütigkeit der reinen Begriffe als solcher, aber ihre Tauglichkeit zur Bewältigung der Erscheinungen sich zu erproben hat.

Es ist wahr, daß Plato hier überall das stärkere Gewicht legt auf die geforderte Überschreitung der Hypothesis, im Rückgang zum voraussetzungsfreien Anfang, zur reinen Setzung im Denken; nicht auf das, was die Hypothesis schon als solche, vor dieser Überschreitung, im internen Verfahren der Mathematik positiv leistet. Es bleibt eben auch hier die Aufgabe immer noch zu sehr im Hintergrund: die Phänomene selbst zur Erkenntnis wenigstens zuzubereiten, ihre Unbestimmtheiten zu möglichst genauer Bestimmung erst zu bringen, was, weil es allerdings zu keinem Abschluß führt, an manchen Stellen überhaupt kaum als eine ganz ernste Aufgabe gewürdigt zu werden scheint, obwohl sie fortwährend wenigstens berührt, und als die Aufgabe, an der die konkreten Wissenschaften thatsächlich arbeiten, anerkannt wird.

Aber doch fehlt es keineswegs im Staat an der allgemeinen Einsicht, daß die Erkenntnis des »Urbilds« zuletzt doch nur dienen soll die »Abbilder« hienieden besser zu erkennen, als es sonst möglich wäre; daß man schließlich doch nicht durch den Blick auf die Sonne des Ewigen sich die Augen verderben darf für das Zeitliche (517 A, 518 A), vielmehr dadurch um so tauglicher werden soll, hernach auch im Dunkel der Erscheinung schärfer zu sehen (520 C); denn nur, wer das Urbild kennt, wird hernach die Abbilder richtig zu deuten imstande sein. Ist dies auch vorzugsweise von der sittlichen Erkenntnis gesagt, so muß es doch allgemein gelten, da das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild, Denken und Sinnlichkeit in allen Provinzen der Erkenntnis dasselbe ist.

Die Methode der hypothetischen Setzung aber ist der Weg dazu, sie bedeutet die Methode der Zurückbeziehung der Erscheinung auf die Idee, der Bestimmung des in sich unbestimmten, nie ab-

schließend, aber doch in prinzipiell unbeschränkter Näherung bestimmbaren, des Sinnlichen, aus dem Begriff. Die Aussagen der Wahrnehmung selbst: dies hier sind zwei, dies ist größer, dies kleiner u. s. f., sind gleichsam Hyppthesen, bedingte Setzungen dieser Begriffe, welche die Frage des Sinnlichen zum Versuch beantworten. Und wenn sie sich tausendmal nicht bewähren und an den Gegenaussagen andrer Wahrnehmungen scheitern, es giebt doch auch den Fall, daß eine solche Aussage sich in engerem oder weiterem Umfang bewährt; und in je weiterem Umfang, in je weiterem Verein aufs Sinnliche gestützter Aussagen sie sich bewährt, um so wahrer ist sie zu nennen, obwohl niemals schlechthin wahr. Das vor allem ist hier zu beachten, daß die Bestimmungen der Zahl, und so auch die der Geometrie, sich doch ausdrücklich aufs Sinnliche und zwar auf alles Sinnliche »erstrecken« sollen. Also liegt doch das Denken in der Wahrnehmung, nämlich in der Aussage, im Urteil der Wahrnehmung schon zu Grunde. Sogar »nichts ist im Verstande, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen«, obwohl in einem sehr andern Sinne als der Empirist es versteht: In den Prozessen der Wahrnehmung selbst arbeitet von Anfang an das Denken in seinen Funktionen der quantitativen, der qualitativen, der Relationssetzung und so fort, und eben darum, weil es in der Wahrnehmung wirkt, kann und wird es sich aus ihr auch zum klaren Bewußtsein seiner selbst herausarbeiten.

So wird erst völlig klar, weshalb, nach dem Phaedo, nur »aus« der sinnlichen Wahrnehmung gleicher u. s. w. Gegenstände »heraus« der Begriff des Gleichen gewonnen werden kann. Der Sache nach liegt dies auch in der Darstellung des Staats. Es ist nur das immer noch stark vorwaltende Interesse an den reinen Denksetzungen als solchen, welches, trotz der richtigen Ahnung des durchaus gegenseitigen Bezugs zwischen sinnlicher und reiner Denkfunktion, noch immer nur die eine Seite der Sache in der Darstellung mit voller Wucht hervortreten läßt: man müsse das Sinnliche hinter sich lassen, um zum reinen Begriff zu dringen; nicht ebenso das andre: daß man dann aber auch den Begriff einführen und bis zum äußersten, das nur erreichbar ist, durchführen muß in die Fülle der Erscheinungen. —

Von der Geometrie möchte der Mitunterredner sogleich zur Astronomie übergehen. Sokrates erinnert aber, daß es, selbst um diesen Übergang zu ermöglichen, noch eines Zwischenglieds bedarf, nämlich der Erweiterung der bisher nur zweidimensionalen Geometrie auf die dritte Dimension (*αὔξη* 528 BD, was sonst Potenz heißt,

546 BC). Dessen bedarf es, weil die Astronomie die Bewegung im dreidimensionalen Raum betrifft (528 E). — Wollte Plato ernstlich eine kontinuierliche Verbindung von Geometrie und Astronomie herstellen, so mußte sich als notwendiges Bindeglied die Mechanik ergeben. Hat er an so etwas gedacht, und deutet etwa die Bewegung in drei Dimensionen eben darauf hin? Wir werden es sehen.

3. Astronomie. — Diese Wissenschaft, meint Glauko arglos, weist doch wohl sicher nach »oben«. Aber sofern das sinnliche Oben, die bloße sinnliche Betrachtung der bunten Dekorationen da droben an der Himmelsdecke gemeint ist, so ist das freilich nichts, was geeignet wäre die reine Denkthätigkeit zu wecken; das führt nicht empor ins unsichtbare Reich des Gedankens, sondern abwärts zum Sinnlichen, von dem, als solchem, es keine Wissenschaft giebt (529 B). — Selbst ein Kant (in der Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770, § 12, Schluß) hat sich daran stoßen können, daß damit schlechterdings Erfahrung als Wissenschaft geleugnet zu werden scheine. Das komme daher, daß man keine reine Sinnlichkeit gekannt habe, sondern nur reines Denken. Aber bisher ist noch nichts gesagt, als das altbekannte: Objekt der Wissenschaft ist nicht, was man sieht, die Erscheinung, sondern was man nicht sieht, das Gesetz. Daß es nicht das Gesetz der Erscheinung selbst sei, muß der Satz nicht sagen; und er kann es gar nicht sagen wollen, wenn doch Astronomie als Wissenschaft und zwar als eine der zur Bildung des Intellekts notwendigen Wissenschaften eben hier eingeführt wird. Daß es die Wandeldekorationen der Himmelsdecke selbst sind, die dieser Wissenschaft die Probleme stellen, ist doch Plato nicht etwa gesonnen zu leugnen. Er sagt nur, das sinnliche Betrachten und etwa Registrieren der Phänomene enthält noch nichts von Wissenschaft, daraus »lernt«, d. h. versteht man noch nicht das geringste. Daß man es dagegen nicht brauche, um auf der Unterlage des sinnlich beobachteten zum Gesetz und damit zum Verständnis der Phänomene zu gelangen, ist nicht gesagt und kann auch nicht etwa die unausgesprochene Meinung sein.

Nun aber formuliert er seine Forderung, leider in einem einzigen Satze, der in seiner Knappheit vielleicht nicht mit absoluter Sicherheit deutbar ist (529 D): Jene Gemälde am Himmel — man muß mitverstehen: die scheinbaren Bewegungen der Himmelskörper —

mögen, da sie im Sichtbaren gebildet sind, zwar mit Recht für die schönsten und genausten ihrer Art gehalten werden, aber sie bleiben doch weit zurück hinter dem wahrhaften (das ihnen zu Grunde liegt), nämlich »denjenigen Bewegungen, welche die wirkliche Geschwindigkeit und die wirkliche Langsamkeit in dem wahren (zeitlichen) Rhythmus und in den wahren Gestalten (der Bahnen) im Verhältnis gegen einander beschreiben und die darin (nämlich in diesen Geschwindigkeiten) befindlichen (d. h. mit diesen Geschwindigkeiten bewegten) Körper beschreiben lassen«; diese aber sind auf logischem Wege, durch Berechnen und Bedenken (*λόγῳ καὶ διανοίᾳ*) zu finden, nicht durch Sehen.

Die »wahren Gestalten« können nur die auf den absoluten Raum bezogenen Gestalten der Gestirnbahnen sein; die »wahre Zahl« aber ist nach dem Timaeus (37 C, 38 AC) ohne Frage auf die absolute Zeit, auf die »unverwirrten Perioden« der Gestirnbewegungen (ebenda 47 BC) zu deuten. Nicht das am wenigsten merkwürdige in der Stelle ist aber, daß als das primäre Subjekt der Bewegung nicht der sinnliche Körper, sondern die Geschwindigkeit und Langsamkeit selbst bezeichnet wird; diese verpflanzt sich von Stelle zu Stelle, und demgemäß müssen sich dann die Bewegungen an dem Sinnlichen, das wir den bewegten Körper nennen, darstellen. Nicht das Ding da, das wir zu sehen meinen, ist Träger einer Bewegung von der und der Geschwindigkeit (und Richtung), sondern die durch die und die (so und so gerichtete) Geschwindigkeit definierte Bewegung selbst definiert das was sich bewegt, und trägt vielmehr den Körper, d. h. bestimmt die Folge der sinnlichen Erscheinungen, die wir beobachten, das Auftreten solcher und solcher Gesichtsbilder in solchen und solchen successiven Lagen (gegen andre Gesichtsbilder und gegen uns, die beobachtenden), die aus der Rechnung folgen. Jowett-Campbell, die den Satz, soviel ich erkennen kann, wesentlich ebenso interpretieren, bemerken dazu, daß das eine seltsame Ausdrucksweise sei, verschuldet durch eine Philosophie, welche »abstrakten Ideen eine übertriebene Wichtigkeit beilegt«. Ich glaube, daß ein heutiger Astronom diese Sprache ungleich wissenschaftlicher und ungleich konkreter finden wird, als die, welche die Gestirne, die wir sehen, diese Lichter am Himmel, sich bewegen lassen würde. Das würde ihm doch nur sagen: das ganz undefinierte x, das dieser Erscheinung zu Grunde liegen mag; während Plato bestimmt sagt, als was dies x von der Wissenschaft zu definieren ist, nämlich als die und die Geschwindigkeit

in der und der Richtung, so und so bezogen auf den absoluten Raum und die absolute Zeit.

Es liegt nicht in den Worten, daß die wahren Bewegungen im absoluten Raum und der absoluten Zeit sich in regulären geometrischen Bahnen und exakt gleichen Perioden darstellen lassen müssen. Doch ist dies der Weg, den die Forschung jener Zeit und den Plato selbst zunächst eingeschlagen hat, vielleicht einschlagen mußte; den wir im Phaedo schon angedeutet fanden, und in bestimmterer Form im Timaeus und den Gesetzen beschrieben finden werden. Also liegt es gewiß nahe, dieselbe Meinung auch hier vorauszusetzen. Und das folgende bestätigt im Grunde diese Annahme, obwohl es zunächst scheinen kann das Gegenteil zu sagen. Man habe, heißt es nämlich weiter, die erscheinenden Gestirnbewegungen nur anzusehen wie die sinnlichen Modelle, die etwa die geometrischen Wahrheiten verdeutlichen sollen. Möchten diese noch so vortrefflich gearbeitet sein, ein erfahrener Geometer würde es lächerlich finden, wenn einer darin die Wahrheit erfassen wollte über Gleich, Doppelt, überhaupt über reine Größenverhältnisse. Nicht anders wird der echte Astronom sich zu den erscheinenden Bewegungen der Gestirne verhalten: Mag immerhin der Baumeister des Himmels diesen selbst und was an ihm ist, so trefflich gebaut haben wie es nur möglich ist, aber die daran sich (sinnlich) darstellenden Verhältnisse von Tag und Nacht und beider zum Monat und Jahr, und die Verhältnisse andrer Gestirnbewegungen zu diesen (d. h. den diese repräsentierenden) und unter einander, dies alles für immer streng unwandelbar dasselbe zu halten, da es doch körperlich und sichtbar ist, und auf alle Weise die Wahrheit davon erforschen zu wollen, wird er für ungereimt erachten. Sondern man muß das für bloße »Probleme« (Vorwürfe zur Untersuchung, wie vorher die »Modelle«) ansehn und so die Astronomie, entsprechend der Geometrie, methodisch behandeln, das aber was am Himmel ist, beiseite lassen (530 B).

Die allgemeine Auffassung, die diesen Sätzen zu Grunde liegt, ist durchaus dieselbe, die sich oben ergab: Die sinnliche Erscheinung liefert nicht mehr als das Problem; in ihr unmittelbar soll man die wahren Gleichförmigkeiten, soll man das Gesetz nicht zu finden erwarten, sondern dies ist auf rationalem Wege rechnerisch zu ermitteln. Eine strenge Gleichförmigkeit des Gestirnlaufs sinnlich zu erweisen ist eine so falsch gestellte Aufgabe, wie die geometrische Gleichheit sinnlich zu beweisen. Die eine wie die andre

Gleichheit ist nur ansetzbar als »Hypothese« des Denkens, als Theorie, wie wir zu sagen pflegen; deren Recht aber doch sich darin zu bewähren haben wird, daß sie sich tauglich erweist die Ungleichheiten und Widersprüche in den Aussagen der Sinneswahrnehmung auszugleichen und zu berichtigen, ihre Unbestimmtheiten durch solche Bestimmtheiten zu ersetzen, aus welchen zugleich jene Unbestimmtheiten wiederum nach bestimmten Gesetzen sich verstehen lassen. Diese Bedingung ist leider nicht zugleich in wünschenswerter Bestimmtheit zur Aussprache gekommen. Das konnte Mißverständnisse veranlassen und hat sie veranlaßt. Aber das sachliche, was da steht, widerspricht dem nicht, und es bleibt an sich streng richtig. Es ist so richtig von den Gesetzen Newtons, wie es richtig war von den Konstruktionen des Eudoxus und seiner Nachfolger, daß sie nicht aus den Phänomenen abzulesen, sondern theoretisch aufzustellen waren, aufzustellen, um die Phänomene selbst unter Gesetzen, d. h. Gleichförmigkeiten erst darzustellen, die in den Phänomenen als solchen nicht lagen. Gleichförmigkeiten der Bewegung, wie etwa das Galileische Axiom der Beharrung sie ansetzt, können genau so wenig an sinnlichen Daten aufgezeigt werden, wie der Satz des Pythagoras durch Messung an körperlichen Modellen exakt bewiesen werden könnte.

Anfechtbar ist nur die besondre Annahme über die Art der zu fordernden Gleichförmigkeit: die hier bloß zwischen den Zeilen zu lesende, anderwärts bestimmt von Plato vertretene Meinung, daß strenge Gleichförmigkeiten der Gestirnbewegungen, streng identische, und zwar geometrisch reguläre Gestalten ihrer Bahnen sich aus der Rechnung notwendig ergeben müßten. Zwar ein Apologet Platos würde es leicht haben zu sagen, es sei schon genug, daß Plato von der Aufgabe der Astronomie den Begriff aufgestellt hat, der noch Kopernikus und Keppler zu ihren folgenreichen Entdeckungen leitete; daß er zugleich das logische Prinzip, aus dem sich diese Aufgabenstellung für ihn ergab, in einer Allgemeinheit ausspricht, in der es auf die veränderte Auffassung Newtons und seiner Nachfolger immer noch zutrifft. Indessen, je weniger hier Plato eines Anwalts bedarf, um so unbefangener wird man die Frage vielmehr so stellen dürfen: Was war es, das nicht nur ihn, sondern die Forschung von zwei Jahrtausenden hier auf einem Fehlweg festhielt? War es der Fehler des logischen Prinzips, oder im Gegenteil ein letztes Haften an einer sinnlich-anschaulichen Vorstellungsart der Naturwirkungen? War es der Fehler des

Idealismus oder vielmehr eines Rests von Realismus, den selbst Plato nicht überwand? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein, sie ist beim Phaedo schon (oben S. 157) gegeben worden.

Gomperz (Griechische Denker, Bd. II, S. 385) ist der Ansicht, daß »der Eindruck von Gesetzmäßigkeit, welchen die Himmelsphänomene schon der bloßen, durch die Berichtigung des Sinnenscheins geläuterten Anschauung darbieten«, in der Astronomie zu trügerischen Normen führte, die den »unzergliederten Erscheinungen abgelauscht« waren; während die Gesetzmäßigkeiten der (irdischen) Mechanik in einer Tiefe verborgen liegen, aus der, so sagt er, »nicht das spekulative Denken, sondern nur die faktische Zerlegung der Vorgänge sie hervorholen konnte«. Wer empfindet hier nicht die klaffende Inkongruenz zwischen Vorder- und Nachsatz? Was in den »unzergliederten Erscheinungen« sich der bloßen »Anschauung« verbarg, das soll die »faktische«, das heißt doch, wenn ich recht verstehe, wiederum bloß sinnlich anschauliche Zerlegung der Vorgänge, nicht das spekulative Denken ans Licht gebracht haben. Galilei jedenfalls hat von seiner eigenen Forschung den genau entgegengesetzten Begriff gehabt. Seine »resolutive Methode« bedeutete nicht eine »faktische« Zerlegung, sondern eine rechnerische; sie arbeitete mit »Suppositionen«, die von den Zufälligkeiten des Faktischen abstrahierten, die faktisch gar nicht zu begründen waren; sie war »spekulativ«, d. i. theoretisch im strengsten Sinn; ebenso wie er die wissenschaftliche Größe eines Aristarch und Kopernikus in der Überwindung des Sinnenscheins durch den theoretischen Verstand sah. Die irdische Mechanik war ihm nicht nur eine ebenso reine Wissenschaft wie die Mathematik, sondern sie war ihm eine Mathematik. Und wie er nicht müde wird den deduktiven Charakter seiner Wissenschaft zu betonen, so war auch sein »Genie«, wie (nach Gomperz) das Platos, ein »vorzugsweise deduktives«. Eben deswegen vermochte er die gleiche, vielmehr identische Gesetzlichkeit der irdischen wie der himmlischen Mechanik nicht bloß zu ahnen, sondern grundlegend zu erkennen. Und ist Newtons Wissenschaft etwa nicht deduktiv, hat er etwa nicht »mathematische Prinzipien« der »Natur-Philosophie« aufgestellt?

Nach allem wird man sagen dürfen: Plato hat, so gewiß die Erhebung zur Theorie sein erstes, schlechthin vorwaltendes Interesse war, die Einführung der Theorie in die Phänomene und Durchführung an diesen keineswegs abgeschnitten; freilich sie auch nicht so bestimmt, wie man es wünschen möchte, als eigentümliche und

schwerste Aufgabe der Naturforschung anerkannt. Er hat vielmehr durch einzelne Wendungen dem Scheine einigermaßen Vorschub gethan, als halte er sie wenigstens für etwas untergeordnetes: »Vom Sinnlichen giebt es keine Wissenschaft«, »Was am Himmel ist, wollen wir lassen«, und dergleichen; Wendungen, die doch, im Zusammenhang erwogen, zuletzt nicht mehr sagen wollen als: daß die Theorie der Phänomene nicht aus den Phänomenen abzulesen, sondern rechnerisch, also gedanklich zu erarbeiten ist. Daß seine Geistesverfassung der der modernen Wissenschaft »nahezu entgegengesetzt« sei (Gomperz, S. 389), träfe dann allein zu, wenn als modern nur der gesetzfeindliche Empirismus gelten dürfte.

4. Akustik. Noch ein letztes Forschungsgebiet wird ins Auge gefaßt, die Harmonik, d. h. Akustik. Ihr Objekt sind ebenfalls Bewegungen und zwar harmonische, für die als auffassendes Organ das Ohr eingerichtet ist. Für ihren empirischen Ausbau wird auf die Führer in diesem Fach, die Pythagoreer verwiesen, jedoch nicht ohne Vorbehalt. Auch hier drohte in sinnlicher Beobachtung alles aufzugehen. Man suchte, ziemlich modern Fechnerisch, die kleinsten, eben noch merklichen Tonhöhenunterschiede festzustellen, um mit ihrer Hülfe die (übermerklichen) Intervalle zu messen; welche Messung natürlich keine Einstimmigkeit ergab. Diese damals schon vergleichsweise hoch ausgebildete Experimentaluntersuchung, deren bedeutendster Vertreter Aristoxenus wurde, findet vor Platos kritischem Auge keine Gnade. In den wirklich gehörten Zusammenklängen sind die reinen Zahlverhältnisse, die als Grundlagen der harmonischen Beziehungen unter Tönen im allgemeinen ja schon von den Pythagoreern erkannt waren, nicht zu suchen, sondern man muß zu »Problemen« — hier ganz deutlich: mathematischen Aufgaben — emporsteigen, und untersuchen, welche Zahlen an sich harmonisch sind und welche nicht, und weshalb beides.

Diese Zahlharmonien sind wohl nichts andres als die gleichen und zwar einfachsten Zahlverhältnisse 1 : 2, 2 : 4, 3 : 6 u. s. f., welche dem Intervall der Oktave, 2 : 3, 4 : 6 u. s. f., welche dem der Quinte entsprechen. Mit diesen beiden Grundverhältnissen reichten die Pythagoreer aus, indem sie sämtliche übrigen Intervalle auf Verhältnisse unter Potenzen von 2 und 3 zurückführten, z. B. das Intervall der Terz nicht nach dem Verhältnis 5 : 4, sondern nach dem davon etwas abweichenden Verhältnis 81 : 64 maßen.

Auch hier richtet sich die spöttische Kritik Platos nicht gegen die Experimentalforschung als solche, ohne die doch die »Probleme«,

von denen er redet, überhaupt nicht aufgestellt werden könnten; sondern dagegen, daß man auf bloß experimentellem Wege zu exakten Aufstellungen zu gelangen dachte. Es wird immer von neuem das Recht der Theorie betont, der zwar die Erfahrung die Probleme stellt, die aber diese Probleme dann selbständig zu lösen hat, und dazu der Erfahrung nicht bedarf noch überhaupt sich ferner auf sie darf stützen wollen. Daß die Theorie sich an der Erfahrung insofern bewahrheiten muß, als sie eben die durch die Erfahrung gestellten Probleme löst, könnte ausdrücklicher gesagt sein, aber es ist zweifellos gemeint. Sonst wäre überhaupt nicht zu verstehen, was die Aufsuchung von Zahlproportionen mit der Akustik zu thun hätte. Diese wird aber doch anerkannt, nur mit der Bedingung, daß sie nicht »unfertig« (ἀτελής) bleibe und, weil nicht zu Ende geführt, etwa ganz wo anders hinauskomme als sie soll, nämlich zur Bildung des Verstandes (530 E). Also die Empirie wird keineswegs weggeworfen; sie genügt bloß nicht, es fehlt ihr gleichsam der Kopf, wenn sie sich nicht bis zur Theorie vollendet. Und wenn sie wohl gar überhaupt nicht auf dies Ziel gerichtet wäre, dann allerdings wäre zu besorgen, daß sie sich in Nachforschungen verlöre, die überhaupt keinen wissenschaftlichen, also auch keinen verstandbildenden Wert mehr hätten. Man kann nicht sagen, daß das eine unnütze Warnung sei. Sie ist es sogar heute nicht.

B. Die Dialektik.

So haben wir den Kursus der Wissenschaften durchlaufen; deren Wert für die Bildung des Intellekts ganz erst dann hervortritt, wenn man auf den Zusammenhang und die Verwandtschaft aller ihrer Objekte unter einander, besonders auf ihre gemeinschaftliche mathematische Grundlage achtet (531 D). Denn die systematische Zusammenfassung der Wissenschaften in einem einzigen Überblick, ihre »Zusammenschau«, die Erkenntnis der Verwandtschaft der Wissenschaften unter sich und mit der Natur dessen was ist (537 C), ist die beste Vorschule und Probe der Begabung für die Dialektik. Wer diese Fähigkeit des Zusammenschauens beweist, ist zur Dialektik beanlagt, wer nicht, nicht.

Aber es ist freilich erst die Vorschule (προπαιδεία, 536 D), erst das Vorspiel, dem das Lied folgen soll: die Dialektik selbst (532). Was ist denn die Eigenart der dialektischen Fähigkeit, in welche Arten zerfällt sie und welches sind ihre Wege? Das soll jetzt nicht mehr bildlich, sondern schlicht sachlich beantwortet werden.

Ohne den gewiesenen Weg der Wissenschaften ist zur Dialektik nicht zu gelangen; aber es giebt keine andre Methode als sie, um systematisch und allgemein zur Definition eines jeden Begriffs zu kommen. Das leisten weder die rein empirisch-praktischen Disciplinen noch die zuvor durchgegangenen, die doch stets von Voraussetzungen ausgehen, welche sie selbst »unbewegt lassen« (nicht in Frage ziehen), daher auch von ihnen nicht Rechenschaft geben können. Denn, wo weder der Anfang ein solches ist, das man weiß, noch die Mitte noch das Ende, wie sollte eine solche bloße »Übereinkunft« je Wissenschaft werden können? Fast als spotte er über ein nominalistisches Verfahren, wie es sich heutzutage weiter Beliebtheit unter Mathematikern und selbst Physikern erfreut, wo alles zuletzt auf der Willkür vereinbarter erster Voraussetzungen beruht, das Bedürfnis aber einer letzten, genetischen Begründung überhaupt nicht mehr empfunden wird. Statt dessen geht die dialektische Methode, alle Voraussetzungen aufhebend, auf den Anfang selbst, um in ihm sich zu sichern — oder sie, die Hypothesen, zu sichern? Aber das würde zum »Aufheben« schlecht passen. Viel annehmbarer bezieht Schleiermacher die Sicherung vielmehr auf den Anfang selbst: »damit dieser fest werde« (um ihn sich zu sichern?); aber der Aufstieg zum unmittelbaren Anfang bedeutet vielmehr die letzte Sicherung der Erkenntnis, den letzten sicheren Halt überhaupt. Dem entspricht unsre Wiedergabe, die übrigens auch dem Wortlaut (*ἵνα βεβαιώσηται*) möglichst nahe bleiben möchte. Es wird, wie im Phaedo (100D, 101D), die »Gewißheit der Grundlage«, jetzt aber der letzten Grundlage, des »voraussetzungsfreien Anfangs«, betont; vielleicht in absichtlichem Doppelsinn: die Gewißheit, welche sie in sich hat und welche sie der Erkenntnis verleiht.

Es wird sodann die früher aufgestellte Terminologie wieder eingeführt, nach welcher die Disciplinen, die vorher »nach dem Herkommen« Wissenschaften genannt wurden, nur den Namen *διάνοια* (Verstandesgebrauch, Denkübung) führen sollen. Über die Dialektik, als die krönende Zinne des ganzen Aufbaus (534E), werden übrigens hier keine neuen Festsetzungen getroffen, sondern nur das früher gesagte in Erinnerung gebracht. Für die Interpretation hat dies das Interesse, zu bestätigen, daß wirklich in dem einzigen Unterschied von Prinzip und Hypothese der ganze, nicht mehr bildliche Sinn der »Idee des Guten« erschöpft ist. Die Idee als Methode, als die Methode der radikalen Begründung der Wissenschaften im Grundgesetze des Denkens selbst (*αὐτὸς ὁ*

λόγος), in diesem gesteigerten Sinn: ihrer logischen Begründung, das und nichts andres ist das letzte Wort der Platonischen »Dialektik«.

5. Die Ideenlehre in Buch X.

Dem die Bücher VIII und IX umfassenden vierten Hauptteil des Staats fehlt es an der Veranlassung, auf die Ideenlehre nochmals zurückzukommen. Der Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit und den diesen entsprechenden Objekten wird namentlich in der letzten Betrachtung, über die wahre und scheinbare Befriedigung, wieder in ganzer Schroffheit betont. Das Sinnliche ist das nie sich selbst Gleiche, Sterbliche (585C); es wird geradezu genannt »das Wesen des sich (immer) Ungleichen«, welches an Sein, Erkenntnis und Wahrheit keinen Teil habe (ebenda CD). Es deckt sich mit dem Körperlichen, während die Seele seinem Gegenteil, dem sich immer Gleichen, Unsterblichen, der Wahrheit und dem reinen Sein jedenfalls näher ist (ebenda). Das ist ganz wieder die Sprache des Phaedo in seinen früheren Teilen. Sonst möchte etwa zu bemerken sein die enge Verknüpfung der Begriffe *λόγος, νόμος, τάξις* (Vernunft, Gesetz, Ordnung, 587A), die deutlich auf die Gesetzesbedeutung des Logischen, aber mehr in der Art des Gorgias, hindeutet. Im ganzen kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß diese Bücher den Geist einer früheren Epoche atmen.

Im letzten Buche aber führt der apologetische Nachtrag über die Dichtkunst, als Nachbildung nicht des Wahren, sondern des Scheins, noch einmal eine eingehende dialektische Erörterung herbei. Diese geht wieder von dem »gewohnten Verfahren« aus, die Einheit des Begriffs der Vielheit des darunter begriffenen entgegenzustellen (596A). Diese Einheit, die Idee z. B. des Tisches oder Bettes hat der Schreiner als Modell vor Augen, indem er die vielen Tische oder Betten macht. Er macht also keineswegs den Begriff, das »was« das Bett »ist«: also überhaupt nichts das ist, sondern nur etwas der Art wie das, was ist. Sollte man sagen, wer das in der Natur (an sich) bestehende Bett gemacht habe, so könnte man nur etwa sagen, Gott habe es gemacht. Und zwar, mag er es nun nicht anders gewollt haben, oder auch eine Notwendigkeit dabei obwalten, er hat es einmal nur in der Einzahl gemacht. Zwei oder mehr sind ihrer nicht geschaffen und mögen auch wohl nie geschaffen werden; denn wenn ihrer zwei wären, so wäre notwendig wiederum ein Begriff, dem beide sich unterordneten, und das wäre

dann offenbar das »was« das Bett »ist«, nicht aber jene zwei (597BC). »Da Gott dies wußte (denk ich mir), und er doch vorzog wahrer Schöpfer des wahrhaften Betts zu sein, statt bloß ein Bettstellfabrikant einer einzelnen Bettstelle, so schuf er sie als eine Natur.« Ihm zunächst kommt dann als bloßer Nachbildner der wirkliche Bettstellfabrikant; und erst nach diesem, als Nachahmer des Nachahmers, der Künstler oder Dichter. Und dieser bildet nicht einmal das empirische Objekt nach, so wie es (als empirisches Objekt) ist — welches Sein, obwohl ein in sich identisches (598A), doch, gegen das des Begriffs gehalten, ein bloßes Erscheinen ist — sondern auch dieses wieder nur wie es erscheint. Das wird weiterhin (602C) folgendermaßen ausgeführt. Dasselbe sinnliche Objekt erscheint aus verschiedener Entfernung gesehen nicht in gleicher Größe, Gestalt u. s. w.; zur Abhülfe solcher Verwirrung ist aber das Messen, Zählen und Wägen erschienen, damit in uns nicht der Widerspruch der Erscheinung, sondern die Aussage des rechnenden, messenden, wägenden Verstandes regiere. Die Kunst dagegen hält sich allein an den Sinnenschein, wendet sich also an die niedere Funktion der Seele; welche Betrachtung sich dann namentlich aufs praktische Gebiet überträgt, und da zu besonders schlimmen Konsequenzen für die Dichtkunst führt.

Mehreres ist hier auffällig; zuerst, daß die Idee einen Schöpfer, und zu ihrem Schöpfer Gott haben soll. Welchen brauchbaren Sinn giebt es, sie, die immerseiende, geschaffen zu denken? Läge hier eine ernsthaft theologische Meinung zu Grunde, so wäre dieser neuartige Gott doch gar zu schwächlich mit einem »denk ich mir« so ganz nebenbei eingeführt, in der erhabenen Eigenschaft des Verfertigers der Idee der Bettstelle, damit doch die Verfertiger irdischer Bettstellen ein Modell haben, worauf sie hinschauen können. Wenn je die Antwort eines Weisen auf eine Frage über Gott nur Spott über den Frager zu sein schien, dann hier. Der Helios des intelligiblen Reichs, der den reinen Denkobjekten als Vater und Urheber Sein wie Erkennbarkeit verleiht, hieß die »Idee des Guten«. Wir vermochten aber darunter, indem wir den eignen Erklärungen Platos genau nachgingen, nichts andres zu entdecken als die Idee des Gesetzes, die Idee der Idee selbst. Das Verleihen des Seins an die Ideen konnte nur den Sinn der logischen Begründung, der letzten radikalen Deduktion haben. Nun erhalten wir eben hier einen ganz schlicht logischen Grund für das, wogegen die Bestreiter der Ideenlehre sich vorzugsweise wandten, für die numerische Ein-

heit der Idee gegenüber der Vielheit ihrer Erscheinungen in der Sinnenwelt: die Idee sagt überhaupt die Einheit des Begriffs, also ist es ein grundtörichter Einwand, der gegen die Idee, wie bekannt, schon von andern vor ARISTOTELES erhoben worden ist: die behauptete Übereinstimmung zwischen Erscheinungen und Idee verlange zu ihrer Begründung wieder eine Überidee, und so ins unendliche weiter; das Argument vom »dritten Menschen«, das uns bald, im Parmenides, wieder begegnen wird. Diesem Argument gilt der wohlverdiente Spott, aus dem man einen so lächerlichen Ernst gemacht hat. Jenen höchst triftigen logischen Grund der notwendigen Einheit der Idee, sagt PLATO, kannte wohl Gott, als er, wohlweislich, die Idee nur als (je) eine schuf. Sonst hätte er nämlich einen — logischen Nonsens geschaffen; was zwar seiner Allmacht alle Ehre gemacht hätte, aber seiner Weisheit nicht ebenso würdig gewesen wäre. Sollte nicht die Hypothese der Geschaffenheit der Idee nur ironisches Eingehen auf die Denkweise des Gegners sein, der die Ideen nur als Dinge sich zu denken vermochte (denn auf diesem Mißverstand beruht der ganze Einwand), und so wohl auch, bei der Erwägung, ob sie in der Einzahl oder vielfach, wohl gar unendlich vielfach existierend gedacht werden müßten, arglos von ihrem möglichen Urheber (der dann natürlich kein Irdischer sein konnte) gesprochen hatte? Dann wäre alles sehr klar.

Das ist in der That der geheime Grund der rührenden Anhänglichkeit moderner Erklärer an Gott den Vater der Bettstellidee: mit dem Ideenschöpfer fällt unrettbar der schönste Beweis, daß die Idee nur ein andres Ding neben den Sinnendingen hat sein sollen. Denn was fähig war einmal geschaffen zu werden, und gar einen Gott dazu brauchte, mußte wohl ein kompaktes Ding und nicht eine luftige Definition sein. Wer mag sich im Ernst Gott als Schöpfer einer Welt von Definitionen denken? Schade nur, daß gerade hier der technische Ausdruck der Definition, das »was es ist«, immerfort gebraucht wird (597A und C, zweimal). Also bleibt nur die Wahl zwischen Gott dem Vater der Definitionen, und der Annahme eines — schriftstellerischen Spiels, wie es bei PLATO doch wahrlich nichts außergewöhnliches ist.

Aber auch ein ernsthafteres und fruchtbareres Problem giebt die Stelle uns auf; nämlich in dem, was über die Funktion des Zählens, Messens und Wägens gesagt ist.

Zwar der Eingang der Betrachtung wiederholt nur oft vernommenes. Die Widersprüche des Sinnlichen fordern eine Ent-

scheidung, und diese leistet der Verstand; es hieß früher: indem er den Begriff der Zahl, der Gleichheit, warum nicht auch die Begriffe gleichen, ungleichen und zahlenmäßig so und so zu bestimmenden Maßes und Gewichtes aufstellt; denn unter den Widersprüchen der Wahrnehmungsaussagen begegneten schon früher (523E u. ff.) neben denen über mehr und weniger auch die über größer und kleiner, schwerer und leichter. Hier aber werden nicht mehr bloß die reinen Begriffe von Zahl-, Maß- und Gewichtsbestimmtheiten, sondern das Messen, Zählen, Wägen selbst, also die Anwendung dieser Begriffe zur Bestimmung des Sinnlichen, als die die Widersprüche der Wahrnehmungsaussagen überwindende Verstandesleistung bezeichnet.

Wir erhalten hier die schlichte Bestätigung dessen, was wir oben vermuten mußten, wofür es aber an einem ganz direkten äußeren Anhalt bisher fehlte: daß die Funktion des Begriffs, das Sinnliche zu bestimmen, schon immer, wenn auch nicht ausdrücklich hervorgehoben, doch stillschweigend mitgedacht war. Sonst hätte sie nicht hier auf einmal so ganz nebenher eingeführt werden können, da doch nichts in dieser Darlegung darauf hindeutet, daß es sich um eine neue Entdeckung handle, sondern Plato durchaus nur von dem zu reden scheint, was er als die Leistung des Verstandes auch sonst angesehen hatte. Auch daß das Sinnending einer gewissen Identität doch fähig ist, daß sich die verschiedenen, etwa von verschiedenen Seiten oder aus verschiedenen Entfernungen erhaltenen Bilder doch auf ein und dasselbe, so und so große, so und so gestaltete Objekt beziehen lassen, wird (598A) bestimmt vorausgesetzt, und auf Grund dessen klar unterschieden zwischen dem, was das Sinnending, das doch nicht an sich, sondern nur in der Erscheinung »ist«, als Erscheinung dennoch eindeutig bestimmtes ist, und als was es, wechselnd nach dem zufälligen Standort des Wahrnehmenden, sich bald so, bald so darbietet; also eine Wahrheit in der Erscheinung, eine empirische Wirklichkeit nach Kants Begriff, die eine Anwendbarkeit der Begriffsfunktion (z. B. Identificierung) auf das Sinnliche voraussetzt, nämlich (wie bald nach jener Stelle gesagt ist) durch Zählen, Messen, Wägen.

Es möchten aber diese verschiedenen Spuren vielleicht auf ein etwas späteres Stadium der Platonischen Dialektik weisen als die vorigen Teile des Staats. Die genauesten Analogien bietet nämlich eine jedenfalls spätere Schrift, der Philebus, wo das Zählen, Messen, Wägen wesentlich die gleiche Rolle spielt (55E u. ff.), dann aber

die reine Wissenschaft von Zahl, Maß und Gewicht von ihrer Anwendung aufs Sinnliche scharf geschieden wird. Im Staat ist in Buch VII nur von der ersteren, in Buch X von der letzteren die Rede, ohne daß beides ausdrücklich in Beziehung gesetzt würde; der Philebus behauptet beides und unterscheidet demgemäß eine zweifache Zahl-, Maß- und Gewichtskunde, die reine und die angewandte (57D).

Damit geschieht den Forderungen der Empirie Genüge, soweit es aus den Voraussetzungen der Ideenlehre und beim gegebenen Stande damaliger Kenntnis möglich war. Und somit ist auch dieser Nachtrag zu den dialektischen Ausführungen der vorigen Teile nicht ohne Ertrag für das Verständnis der methodisch-wissenschaftlichen Bedeutung der Idee.

SIEBENTES KAPITEL.

Parmenides.

Einleitung.

Als Reinergebnis der bis hierher geführten Untersuchung läßt sich aussprechen: Ideen bedeuten nicht Dinge, sondern Methoden. Als reine Setzungen des Denkens möchte auch die herrschende Meinung sie gelten lassen; die sich dann freilich mit Recht wundert, daß durch reines Denken absolute Existenzen gesetzt sein sollen. Ein reines Denken kann nicht absolute Existenzen aufstellen, sondern nur Erkenntnisfunktionen zur Begründung von Wissenschaft ins Spiel setzen; Wissenschaft, die nicht besteht in Festlegung absoluter Existenzen, sondern im unbeschränkten Fortgang eines Verfahrens, dessen von Stufe zu Stufe gewonnene Ergebnisse allenfalls hypothetische, nicht absolute Gegenstände heißen mögen; Lösungen von Problemen, die stets neue Probleme zu Tage fördern, neue Lösungen verlangen. Eben damit sind die Ideen, was sie nach der herrschenden Auffassung allerdings nicht sein könnten: Grundlagen zur Erforschung der Phänomene. Diese »haben Teil« an ihnen, d. h. sie sind, wenn nicht darzustellen, doch zu denken als stufenmäßige Entwicklungen der Verfahrungsweisen, welche die Ideen bedeuten. Die Idee sagt das Ziel, den unendlich fernen Punkt, der

die Richtung des Weges der Erfahrung bestimmt; denn sie sagt das Gesetz ihres Verfahrens.

Als Dialektik aber wurde bezeichnet der reine Ausbau der Verfahrungsweisen selbst. Und es wurde das stärkste Gewicht darauf gelegt, daß nur in den reinen Methodenentwicklungen, in reiner Logik und auf sinnliche Hülfen ganz verzichtender Mathematik volle Strenge der Begründung, also Wissenschaft im Vollsinn des Worts erreichbar, aller Gebrauch dieser Verfahrungsweisen dagegen an den Phänomenen der Sinne, mithin alle auf diese bezügliche Aussage auch der strengsten, auf Zahl, Maß und Gewicht gestützten Wissenschaft des Sinnlichen so lange bloß hypothetisch bleibt, als er nicht rein aus dem Gesetz des Verfahrens, ohne erborgte Hülfsannahmen, hergeleitet werden kann. Diese Herleitung ist in unbeschränkter Allgemeinheit gefordert, aber sie ist thatsächlich nirgends in der Erfahrung erfüllt oder absehbarer Weise zu erfüllen.

Aus solcher Verzweiflung an der Erfahrung als Wissenschaft entstand aber die nicht geringe Gefahr, daß die reinen Denksetzungen, die Ideen, von der Aufgabe der Begründung der Erfahrung als Wissenschaft überhaupt losgelöst wurden. Gab es echte, ganze Wissenschaft von den Phänomenen nicht, so konnte es sogar wissenschaftlicher scheinen, die Phänomene ganz beiseite zu werfen und sich an den reinen Begriffsentwicklungen genügen zu lassen. Plato selbst schien zuweilen sich dieser Stimmung nur allzu vorbehaltlos zu überlassen. So bedeutende Schritte zur wirklichen Einführung der Methode der Ideen in das Gebiet der Erfahrung schon die Wissenschaftslehre des Phaedo und des Staats enthielt, zuletzt schien doch wieder die Stimmung den Sieg zu behalten: eigentliche Wissenschaft gebe es nur von den Ideen selbst — also lassen wir die Phänomene! (Staat, 529B: Es giebt keine Wissenschaft vom Sinnlichen; 530C: Was am Himmel ist, lassen wir!)

Wem nun aus natürlichem absolutistischem Drange die schiere Begriffsarbeit keine Befriedigung gab, wer auf erkannte Dinge nicht verzichten mochte, dem mußten sich, kaum vermeidlich, die Ideen selbst an die Stelle der Dinge schieben. Die Methodenbedeutung der Idee ging verloren. Damit aber geriet die Ideenlehre, gerade in ihrer schroffen Entgegensetzung gegen Erfahrung als angebliche Wissenschaft, in eine neue, höchst seltsame Abart des Empirismus. Man gewinnt doch auch die reinsten Begriffe, wie Plato selbst nicht leugnet, zwar nicht aus, aber an der Erfahrung. Wem nun die Erfahrung aufhörte Problem zu sein, wem also auch die Idee selbst sich nicht

ferner an dem Probleme der Erfahrung als Wissenschaft entwickeln konnte, dem mußte die Ideenwelt erstarren zu etwas wie einer andern Welt gegebener Dinge, einem bloßen Gegenbild der zwar den Worten nach geleugneten, aber thatsächlich doch mit hartnäckigem Anspruch sich behauptenden Dingwelt der gemeinen, unwissenschaftlichen Erfahrung; im Grunde nicht etwas mehr, sondern etwas weniger als sie, ihr bloßer Schatten; angeblich ein Objekt des reinen Denkens, in Wahrheit sinnlich wie sie, nur von verblaßter Sinnlichkeit; nicht über-, sondern untersinnlich.

Das ist die seltsame Gestalt, in der die Ideenlehre in nahezu herrschender Auffassung nicht lebt, denn sie ist nicht lebensfähig, sondern nur immer von neuem totgesagt wird. Ungefähr so hat schon Aristoteles sie angesehen, und selbst er hat diese Ansicht offenbar nicht zuerst aufgebracht, sondern als sozusagen die öffentliche Meinung über diese Lehre vorgefunden und ziemlich skrupellos übernommen. Was er von Plato angenommen und, oft widerspruchsvoll, für sein eignes System verwendet hat, hielt er vielleicht für mehr zufällig von dem immerhin tiefer als viele blickenden Manne gefunden, oder für Nachwirkung der guten Schule Sokratischer Methodik, die an ihm doch nicht ganz verloren gegangen sein konnte, die aber er, Aristoteles selbst, erst in ihrer Reinheit wiederherzustellen und wirklich fruchtbar zu machen glaubt; wenn er nicht etwa vermeint, es aus bloßen, tastenden Ahnungen Platos erstmals entwickelt, mithin nach seiner wahren, wissenschaftlichen Bedeutung vielmehr entdeckt zu haben. Denn, wäre das unermeßliche, wofür er Plato verpflichtet ist, ihm als dessen volles geistiges Eigentum bewußt gewesen, so hätte er unmöglich von Platos wichtigster Lehre ein so verzerrtes Bild geben können, wie er es thut.

Wie hat denn eine solche Meinung von Platos Ideen, angesichts so vieler, offenbar damit unvereinbarer Aussprüche seiner gelesensten Schriften (das sind doch, unter den bisher betrachteten, der Phaedo und der Staat) überhaupt aufkommen und sich behaupten, ja sogar herrschend werden können? Der innere Grund ist schon genannt; eine genaue, planmäßige Nachprüfung aber an Platos Schriften hat eben keiner vorgenommen, auch nicht Aristoteles. Jedenfalls, diese Irrmeinung ist aufgekommen; sogar in der eignen Schule Platos muß Aristoteles sie vorgefunden haben, wenngleich sie erst recht den Gegnern willkommen sein mußte, denn dagegen ließ sich »trefflich streiten« und mußte der

Wissenschaftsdünkel des hochfliegenden Träumers sich Demütigungen gefallen lassen, wie besonders die Kyniker mit der ihnen eignen Art von Menschenfreundlichkeit sie ihm nicht erspart haben; leider nicht mit dem gewünschten Heilerfolg.

Aber hat denn Plato dem bösen Spiel nur thatlos zugesehen? Hat er aus Übervornehmheit gar nichts versucht, der gleichsam unter seinen Augen entstehenden Mißdeutung, die seine Grundlehre um jeden wissenschaftlichen Sinn und Kredit bringen mußte, entgegenzuwirken? Doch; wir besitzen mindestens zwei bedeutende Schriften, in welchen ihre Zurückweisung erfolgt, und zwar scheint die erste dieser Schriften, der Parmenides, sogar hauptsächlich dieser Absicht gewidmet. Nur erfolgt die Zurückweisung allerdings in einer zu vornehmen Form. Gegen so groteske Mißverständnisse wäre ein etwas derberer Ton, wie er früher, aus jugendlicherer Stimmung, ihm zu Gebote stand, vielleicht wirksamer gewesen. Er begnügt sich nämlich, seinen verwegenen Kritikern — ein Rätsel aufzugeben. Wer ihn verstanden hatte, mußte das Rätsel auflösen können; wer es nicht zu lösen wußte, blieb seinem hülflosen Nichtverstehen überlassen, übrigens mit der hinlänglich unverblümten Abfertigung (135 C): Ihr habt euch »etwas zu früh«, das heißt, ohne die erforderliche dialektische Schulung, an das Problem der Ideen herangewagt.

Und so ist es bei dem Nichtverstehen geblieben. Daß ein Aristoteles im Verfolg seiner eignen, gewaltigen Lebensarbeit sich nicht die Zeit genommen hat, aus den verschlungenen Irrgängen dieses Labyrinths den Ausweg zu suchen, daß er verzog sich lieber gar nicht erst hineinzubegeben, nämlich das so ihm wie aller Welt mit sieben Siegeln verschlossene Buch in der Hauptsache zu ignorieren, ist nach seiner ganzen Stellung zu Plato leider begreiflich. Läßt er doch auch sonst sehr vieles in Plato, was ihn wohl hätte interessieren dürfen, in einer uns befremdenden Weise außer Acht. Er war eben kein Philologe des neunzehnten Jahrhunderts. Auch hätte seine Mühe am Parmenides vergeblich bleiben müssen, denn der Faden des Labyrinths, die Methodenbedeutung der reinen Begriffe, ist genau das, wofür ihm das Organ abgeht. Den Neuplatonikern aber, die es an den ungefügen Kommentaren nicht haben fehlen lassen, war die anscheinende Dunkelheit dieser Schrift gerade recht, um ihre verwegensten Auslegungskünste daran spielen zu lassen. Sie blieben maßgebend für die Renaissance und, trotz der bedeutsamen Hinweise Leibnizens auf den wissenschaftlichen Sinn

der Idee, im ganzen bis ins letzte Jahrhundert. Dieses erst hat die schwere Interpretationsarbeit, die dies Werk seinen Lesern zumutet, mit Ernst auf sich genommen. Zwar Schleiermacher hat leider gerade diesem Werk, das er unbegreiflicherweise für eine Jugendarbeit hielt, volles Verständnis nicht abgewinnen können; aber Zeller in den Platonischen Studien (1839), gleichzeitig Stallbaums sehr genau in alle Einzelfragen eingehende Einleitung, weiterhin Kuno Fischers Dissertation (1851), haben von verschiedenen Seiten her den Schleier zu lüften begonnen. Aber sie haben das ganze Bild nicht zu entschleiern, den ganzen Bau in seiner erstaunlichen Verwicklung und doch innerlichsten Planmäßigkeit nicht nachzuzeichnen vermocht. Sie haben namentlich der Versuchung noch nicht genug widerstanden, fremde Gedankenwendungen in Plato hineinzutragen, wozu der änigmatische Charakter dieses Werks nur zu leicht verführt. Und so sind sie auch mit ihren richtigen Fingerzeigen von andern vielfach nicht verstanden worden, und gehen noch immer die Deutungen, daher auch die Beurteilungen des Werks unglaublich weit auseinander. So sehr ich in der Erklärung des einzelnen den genannten und auch wohl einigen nicht genannten Vorgängern zu Dank verpflichtet bin, die Totalansicht des einzigartigen Werks habe ich mir selbst erringen müssen.

Fassen wir nun zunächst die äußere Einkleidung[1] ins Auge, so könnte ein Umstand gegen die schon angedeutete Auffassung der Grundabsicht des Dialogs einen Augenblick bedenklich stimmen. Die Fehlmeinung, die aus den Ideen Dinge macht, vertritt in der Schrift der junge Sokrates. Ihm antworten die etwas künstlich vom Schriftsteller mit diesem zusammengeführten Schulhäupter aus Elea, Zeno zuerst, der Palamedes des Phaedrus, dann, gründlicher noch, der eigentliche Schöpfer der Eleatischen Lehre, der greise Parmenides, welche beide also hier an Platos Stelle stehen. Diese Einkleidung hat etwas widerstrebendes und findet sonst in Platos Schriften keine genaue Analogie. Im Sophisten übernimmt zwar die führende Rolle im Gespräch der ungenannte Philosoph aus Elea, im Timaeus der Lokrer dieses Namens, aus dem Kreise der Pythagoreer. Aber Sokrates tritt dann als stummer Zuhörer zur Seite, nicht wird, wie hier im ersten Teil, die Unterredung gegen ihn, auf seine Unkosten geführt.

Aber nach allem, was sich die Maske des Sokrates in der aus-

[1]) Vgl. Philosophische Monatshefte, Bd. XL, S. 63 ff.

gedehnten Litteratur der »Sokratischen Gespräche« schon hatte gefallen lassen müssen, ist eine solche Einkleidung schließlich wohl verständlich. Sokratesse wollten sie alle sein, von den »spät klug gewordenen« Greisen bis zu den übermütigen Jungen, deren Treiben uns Plato mehrmals ergötzlich abgeschildert hat. Man denke sich, daß ein solcher neuester Sokrates, wohl gar aus Platos eigner Schule, die gründlich mißverstandene Platonische Ideenlehre durch den Mund des alten Sokrates — der ja bei Plato selbst stets diese Lehre vertrat — vorgetragen und von ihr aus die altmodisch steife These der Eleaten zu meistern sich vermessen hatte: als Antwort darauf hätte diese Einführung der Person des Sokrates, aber des jugendlich unreifen, in der Dialektik noch nicht genug geübten, und dessen Abfertigung durch Zeno und Parmenides in Person nach damaligem polemischem Brauch keineswegs für ungeschickt gelten dürfen. Sie bot vielmehr manche Vorteile. Sollte einmal, wie es der Anlaß forderte, Sokrates als junger Mensch auf Irrwegen gezeigt werden, von denen er sich ja bald wieder zurechtgefunden haben kann, so durfte er von Parmenides, dem »so ehrwürdigen wie gewaltigen«, dessen »ganz adlige Tiefe« (Theaet. 183 E) ihm imponierend in der Erinnerung geblieben war, am ehesten eine väterliche Zurechtweisung entgegennehmen. Zugleich bot diese Einkleidung Plato die schicklichste Gelegenheit, seine eigne Stellung zur Eleatischen Philosophie, über die er immer noch Rechenschaft schuldete, endlich einmal genau festzulegen, einerseits das bedeutende Verdienst dieser Schule um die Entdeckung der Grundbegriffe und des Verfahrens mit solchen in helles Licht zu stellen, andrerseits die Grenze, über die sie nicht hinausgekommen war, wenigstens zwischen den Zeilen anzudeuten.

Jene Stelle des Theaetet führt übrigens auf die Vermutung, daß Plato schon längst den Plan hegte, zu einer Auseinandersetzung mit der Lehre der Eleaten die chronologisch gerade noch mögliche Fiktion eines persönlichen Zusammentreffens des greisen Parmenides mit dem noch ganz jungen Sokrates zu verwenden. Es ist begreiflich, daß man deswegen unsern Dialog dem Theaetet zeitlich möglichst nahe stellen zu müssen glaubte, sei es nun, daß man (mit Zeller) den Parmenides in eine sehr frühe, oder, was die jüngeren Forscher durchweg vorgezogen haben, den Theaetet in eine sehr späte Periode setzte. Aber hierbei hat man, wie es scheint, ganz übersehen, daß die Ausführung im Dialog Parmenides ganz und gar nicht dem entspricht, was der Theaetet erwarten läßt. Das Urteil über

die Eleaten ist im Parmenides nur ein Nebenzweck, die Hauptabsicht betrifft Plato selbst und seine centrale Lehre. Gerade was man nach dem Theaetet zuerst und hauptsächlich zu finden erwartet, die Kritik der Ansicht vom absoluten Stillstand des Seins, kommt im Parmenides kaum auch nur nebenher zur Sprache. Sie wird dagegen im Sophisten, zwar auch nur im Vorbeigehn, aber immerhin in viel engerer Beziehung zum Hauptgegenstand der Untersuchung, behandelt und erledigt. Es scheint demnach, daß eben durch die gedachte polemische Veranlassung der Schrift sich der ursprüngliche Plan so verschob und vor allem erweiterte, daß die Aufhellung und Fortbildung der Ideenlehre zur Hauptsache wurde, die Kritik der Eleaten nur indirekt darin zugleich liegen sollte. Dann aber nötigt die Stelle des Theaetet uns nicht mehr, diesem den Parmenides in möglichst kurzem Abstand folgen zu lassen.

Das übrigens steht unabhängig von jeder Vermutung über die äußere Veranlassung der Schrift fest, daß sie, entsprechend ihrem überlieferten Titel, von den Ideen handelt und von nichts anderm. Das konnte nur verkannt werden, weil man unzutreffende Vorstellungen sowohl von der Ideenlehre als von der Eleatischen Lehre und Platos Stellung zu dieser mitbrachte. Ideen heißen die Grundbegriffe, die reinen Methodenbegriffe der Erkenntnis. Diese überhaupt entdeckt und eine gewisse Art des Verfahren mit ihnen, allerdings nicht die endgültige, versucht zu haben, ist nach Platos Auffassung das Verdienst der Schule von Elea. Er sieht daher, ohne darüber auch nur ein Wort der Erklärung zu verschwenden, in den von Zeno in seiner Schrift behandelten Begriffen, die übrigens sämtlich auch schon in dem Gedichte des Parmenides aufgestellt und in bedeutsame Beziehungen zu einander gesetzt waren, schlechtweg Ideen; er führt sie ohne Umstände als Musterbeispiele dessen ein, was er Ideen nennt, und läßt die Eleaten selbst sie, ganz als wenn sich das von selbst verstünde, als solche behandeln. Du hältst doch wohl auch dafür, fragt Sokrates, und diese Frage wird von Zeno ohne Besinnen bejaht: es gebe (einerseits) eine gewisse Grundgestalt der qualitativen Gleichheit an sich (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος*) und eine andre, ihr entgegengesetzte, der Ungleichheit — das war nämlich der erste Gegensatz, von dem die Argumentation des Zeno ihren Ausgang nahm —; dann aber, daß dieser beiden ich und du und das »Andre«, das wir das »Mannigfaltige« nennen, »teilhaft werden« (*τἆλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν*, 129A; vgl. Phaedo 102B *εἶναί τι ἕκαστον*

τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἆλλα μεταλαμβάνοντα κ. τ. λ., πολλά Phaedo 78D, Staat 476A u. ff., 479A, 507B u. ö.; *αὐτὸ καθ' αὑτό* Phaedo 66A, 78D, 100B, Staat 479E, 524D); welche »Grundgestalt« (*εἶδος*) dann in der weiteren Erörterung auch als Idee bezeichnet wird (132AC, 134C, 135A). Die bloße Auszeichnung der Fundamentalbegriffe also, die Plato Ideen nennt, sieht er gar nicht als seine Entdeckung an, sondern als die der Eleaten, und dasselbe gilt von der negativen These: daß in der Welt der Erscheinungen allenthalben kontradiktorische Bestimmungen zusammentreffen und die Denkbarkeit des Erscheinenden fraglich machen; was in der That z. B. im 17. Fragment des Melissus ganz allgemein und selbst an Platos Ausdrucksweise schon anklingend ausgesprochen ist. Wäre also darin die Ideenlehre erschöpft: einerseits die Begriffe in ihrer Reinheit festzuhalten, andrerseits den Erscheinungen ihres Widerspruchs wegen das echte Sein abzustreiten, so wäre Plato über das, was seiner eignen Auffassung nach die Eleaten schon geleistet hatten, keinen Schritt hinausgekommen.

Andrerseits aber deutet er schon durch die Art, wie er Zeno selbst über seine Schrift sich äußern läßt, zur Genüge an, daß er in den vorliegenden Werken der Eleaten, so hoch er deren Verdienst schätzt, die zulängliche Methode der Bearbeitung der Grundbegriffe nicht gefunden hat. Zeno habe erstens gar nicht im Ernst die These des Parmenides von der absoluten Einheit des Seins verteidigen, sondern nur denen, die sie mit unzulänglicher Dialektik anfochten, beweisen wollen, daß ihre, jener des Parmenides entgegengesetzte, pluralistische These ebenso und noch mehr anfechtbar sei. Hiermit giebt Plato deutlich zu verstehen, daß der materiale Gehalt der Eleatischen Lehre, die These von der Einheit des Alls, nicht das ist, was ihm an dieser Philosophie wichtig ist, sondern allein auf der Methode, der Heraushebung der Grundbegriffe und des Arbeitens mit diesen, sein Interesse an ihr beruht. Aber auch was diese betrifft, ist ihm das thatsächlich von Zeno in seinen Antilogien geübte Verfahren so wenig maßgeblich, daß er den Zeno selbst seine Schrift geradezu preisgeben läßt als einen Jugendstreich, mehr ein übermütiges Spiel als eine ernst zu nehmende wissenschaftliche Untersuchung; die Schrift sei überhaupt ohne seinen Willen an die Öffentlichkeit geraten. Aber immerhin der dialektischen Methode wegen, wie er in dieser Schrift sie, wenngleich nicht gehörig entwickelt, doch angedeutet fand, hält er diese Schule hoch genug, um in seinem Dialog den Parmenides und Zeno nicht bloß, wie wenn das

ganz in der Ordnung sei, die Sprache seiner Ideenlehre reden, sondern die tiefsten Schwierigkeiten, welche diese Lehre noch drückten, entwickeln und auflösen zu lassen.

Demnach können die Namen der Eleaten uns nicht darüber täuschen, daß wir uns im ganzen Dialog, von der ersten bis zur letzten Zeile, auf dem Boden der Akademie befinden. Es ist ganz eigentlich eine akademische Seminarstunde,[1] die uns in der Einkleidung einer Unterredung zwischen den zufällig anwesenden Professoren aus Elea und den eifrigst der Philosophie beflissenen athenischen Jünglingen Sokrates und Aristoteles vorgeführt wird. Daraus versteht es sich erst ganz, daß alle, wie sie nun heißen, Parmenides, Zeno, Sokrates, Aristoteles, die feststehende Sprache der Ideenlehre, genau nach der Terminologie der drei centralen Schriften, des Phaedo, des Gastmahls und des Staats, sprechen und verstehen. Auch wird nirgends etwa in Frage gestellt, ob diese Lehre überhaupt gelten soll, sondern nur, wie sie genau zu verstehen, und wie durch sie die Möglichkeit der Erfahrung, sei es gewährleistet, oder aber vernichtet sei. Damit wahrt Plato den Eleaten gegenüber doch wiederum die vollen Rechte seiner geistigen Urheberschaft an dieser Lehre. Sie waren die Anfänger, und ihre Ahnungen waren tief genug, daß sie in strenger Verfolgung dieser Ahnungen die Schranken, über die ihre Schriften nicht hinauskamen, wohl hätten durchbrechen, ja selbst die schweren Probleme, zu deren Behandlung sich Plato eben jetzt anschickt, überwinden können. Nur in ihren Schriften darf man das nicht suchen, sie überhaupt für nicht mehr als Anfänge halten, über deren Unzulänglichkeit sie selbst kaum im unklaren sein konnten. Eine Art der Ehrung, aus der doch ein gar nicht lumpiges Selbstbewußtsein spricht.

So versteht man nun die Einkleidung, und man wird sie, wenn man alle diese Erwägungen zusammennimmt, nicht ferner ungeschickt und eines Plato unwürdig schelten dürfen. War die Absicht der Schrift die von uns angenommene, so ist diese Art der Einkleidung, von nebensächlichem abgesehen und unter Berücksichtigung des damaligen litterarischen Brauchs, dieser Absicht ganz wohl an-

[1] So deuten sich die Worte: »da wir ja unter uns sind« (137 A) und »Es ist unziemlich dergleichen vor den Ohren vieler (vor dem Publikum) zu verhandeln« (136 D). Man beachte den durch die ganze Schrift festgehaltenen Schulton.

gemessen. Daß freilich die Absicht diese und keine andre war, ist bis jetzt bloß Hypothese; bewiesen werden kann es nur durch die Ausführung selbst, der wir nun näher treten.

Erster Teil. Schwierigkeiten, die Ideenlehre betreffend.

Es ist die berühmte Schrift des Zeno verlesen worden, in der bewiesen wurde: »Wenn Vieles ist«, d. i. wenn die Mannigfaltigkeit der erscheinenden Dinge wirklich stattfinden soll, so müssen sie sein: sowohl qualitativ gleich als ungleich; sowohl eins als vieles; sowohl in Ruhe als in Bewegung. Da nun diese unter sich kontradiktorischen Prädikate nicht zusammenbestehen, so ist die Voraussetzung falsch. Also giebt es nicht die Vielheit der erscheinenden Dinge.

Hiergegen erhebt der junge Sokrates in siegesgewissem Ton einen Einwand, durch den er die beiden Eleaten in ernste Verlegenheit zu setzen glaubt. Es sei zwar gezeigt, daß in den Phänomenen kontradiktorische Bestimmungen zusammenbestehen würden. Aber das sei gar nichts besondres, sondern es bestätige nur, daß man die Grundbegriffe von den Phänomenen rein absondern müsse. Dagegen, wenn man in den Grundbegriffen selbst die gleichen Widersprüche und dieselbe Aporie nachgewiesen hätte, das wäre etwas zum Erstaunen gewesen. (Jugendlich genug glaubt er, die Eleaten hätten überhaupt nur in Staunen setzen und ihre dialektische Überlegenheit beweisen wollen.) Davor glaubt er sich aber sehr sicher, daß jener Nachweis etwa geführt werden könne.

Sokrates stellt sich mit diesem Einwand anscheinend ganz auf den Boden der Ideenlehre, wie sie namentlich im Phaedo formuliert war: Es stehen auf der einen Seite die Grundbegriffe, schlechthin für sich, unvermischt und unverwirrt, durch diese reine Absonderung von einander und von den Sinnendingen gegen jede Gefahr des Widerspruchs geschützt; auf der andern Seite die sichtbaren, überhaupt sinnlich gegebenen Dinge; diese »haben Teil« an den Grundbegriffen, auch etwa gleichzeitig an kontradiktorisch sich gegenüberstehenden. »Sofern« also ein Ding z. B. teilhat an der Idee des Gleichartigen, kommt ihm das Prädikat der Gleichartigkeit zu, »sofern« zugleich an der des Ungleichartigen, das jenem entgegengesetzte Prädikat. Daran ist nichts zu verwundern. Es mag auch wohl (wie im Phaedo) gemeint sein, obgleich es in den Worten direkt nicht liegt, daß so auch auf Seiten der Erscheinungen im

Grunde kein Widerspruch stattfinde, da zwar kontradiktorische Prädikate von demselben Subjekt ausgesagt werden, aber nicht in derselben Hinsicht. Indessen kommt es dem Sokrates auf die Grundbegriffe offenbar nur an. In diesen aber ist von Anfang an aller Widerspruch ausgeschlossen, weil sie unter sich keinerlei Mischung oder Verflechtung eingehen (*συγκεράννυσθαι—διακρίνεσθαι*, 129E), sondern streng für sich (*αὐτὰ καθ' αὑτά*), getrennt (*χωρίς*, 129D) gedacht werden sollen.

Das ist nun die Ideenlehre Platos, ungefähr wie sie von Aristoteles und von aller Welt verstanden wird. Und kann sich denn diese Wiedergabe nicht in jedem Zuge auf den Phaedo berufen? Zwar die hier so betonte, von Aristoteles unablässig getadelte »Loslösung« (das *χωρίζειν*) der Ideen von den Erfahrungsdingen ist in dieser Betonung auch im Phaedo nicht ausgesprochen. Das *χωρίς*, »getrennt«, findet sich dort vom Verhältnis der Ideen und Sinnendinge wenigstens nirgends; wohl, daß das Sein der Idee »für sich« (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ*) ins Auge zu fassen sei, was aber nicht mehr besagt, als daß z. B. die reine Zahl zu methodisch wissenschaftlichem Behuf (wie dann des näheren im Staat begründet wird) gesondert werden muß von der Zahl der Dinge. Auch wird etwa gesagt, daß »ein andres« sei »das« Gleiche selbst, ein andres die gleichen Hölzer oder Steine, kurz die Fälle von Gleichheit in der sinnlichen Erfahrung (74A *παρὰ ταῦτα ἕτερόν τι*, C *οὐ ταὐτόν*, 100C *εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν*, u. ö); und man dürfe ja nicht ineinanderwirren »den« Gegensatz »selbst«, d. h. den logischen Begriff des Gegensatzes, und das in der Natur Gegebene, an dem der Gegensatz sich im gegebenen Fall darstellt (103B). Das entspricht durchaus dem methodischen Sinn der Idee. Andrerseits wird durch Ausdrücke wie die der Präsenz (*παρουσία, ἐνεῖναι*), der Gemeinschaft (*κοινωνία*), des Aufnehmens, Tragens der Formen (*δέχεσθαι, ἔχειν*), durch die ganze eingehende Darstellung des Ortswechsels der Bestimmungen in den Dingen selbst eine schroffe Auseinanderreißung von Idee und Erscheinung geradezu ausgeschlossen. Nicht anders im Staat, wo das gesondert denken z. B. der Zweiheit (524B *κεχωρισμένα νοήσει = οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα*, C) nicht mehr sagt als die genaue, Mehrdeutigkeiten ausschließende Abgrenzung, »Definition« des Begriffs; eine Art Sonderung, die doch auch Aristoteles nicht bestreitet, sondern selbst allzeit betont hat.

Aber, indem nun auf die bloße Sonderung und Gegenüberstellung von Erfahrungsdingen und Ideen der ganze Nachdruck

fällt, die tief angelegte Theorie der Einführung der Ideen, als Methoden, in die Erfahrung als Wissenschaft nicht beachtet oder nicht verstanden wird, ergiebt sich jene bequeme Ansicht, nach welcher die Begriffe durch den gemeinen Denkgebrauch als gegeben gelten, und nun eben nur der Begriff »selbst« und andrerseits seine vielfache Darstellung in den Sinnendingen auseinandergehalten, also in Wahrheit nur das Sein, das vermeintlich gegebene, in den gemeinen Begriffen ausgedrückte Sein der Sinnendinge verdoppelt wird; womit weder eine Erklärung der Phänomene geliefert, noch über die Begriffe selbst und die tausendfachen, in diesen verborgen liegenden Schwierigkeiten wirklicher Aufschluß gegeben wird. Die Begriffe werden so nur zu einer zweiten Ordnung von Dingen, hinter oder neben oder über den Sinnendingen, und zu diesen in einer Beziehung, die nun unvermeidlich wiederum als eine solche, wie sie unter Dingen statthat, gedacht wird.

Daß die Ideenlehre vom jungen Sokrates in dieser leeren Weise aufgefaßt wird, verrät sein Einwand gegen die Eleaten mehr durch das, wovon er schweigt, als durch das, was er direkt sagt. Aber schon in der Betonung der Getrenntheit der Ideen von den Sinnendingen blickt es deutlich genug durch; und es kommt unwidersprechlich zu Tage in der folgenden Erörterung zwischen ihm und Parmenides: Er steht dessen wuchtigen Angriffen, die durchaus auf die so mißverstandene Ideenlehre zielen und sie gänzlich vernichten, völlig wehrlos gegenüber; er findet in keinem Falle die Antwort, die er vom Standpunkt der Idee als Methode ohne Besinnen hätte geben müssen.

Wer nun freilich selbst von der Ideenlehre keinen besseren Begriff hat, der hat allen Grund sich zu wundern, daß durch den Mund des Parmenides Plato seine eigne, sonst überschwänglich gepriesene Lehre so erbarmungslos zerzaust; seltsamerweise zum Teil durch dieselben Argumente, durch die später Aristoteles ihn zu vernichten gemeint hat. War also wohl gar Plato selbst in höherem Alter von seiner eignen Grundlehre zurückgekommen? Daran ist nicht zu denken; gerade Aristoteles hätte das unmöglich mit Stillschweigen übergehen, er hätte nicht ganze Bücher seiner Metaphysik nebst mehreren nicht erhaltenen Schriften aufwenden können, um gegen eine Lehre sich zu sichern, die schon von ihrem Urheber selbst wieder preisgegeben worden wäre. Also bliebe nur übrig Platos Urheberschaft zu bestreiten. Und man kann

dem, der dazu einmal die Entschlossenheit gefunden hat, die Konsequenz nicht abstreiten, wenn er den Schluß auf den Sophisten, den Staatsmann und den Philebus ausdehnt; ja es gäbe dann kaum einen sicheren Halt gegen die noch viel weitergehende Skepsis Krohns.

Zu solchen, alles philologisch brauchbaren Anhalts entbehrenden Athetesen fällt aber jeder auch nur scheinbare Grund dahin, wenn sich erweist, daß die Einwände des Parmenides die Ideenlehre nicht in ihrer wahren, in den centralen Schriften, Phaedo, Gastmahl und Staat, authentisch vorliegenden Gestalt, sondern nur in einer Verzerrung treffen wollen und wirklich treffen, der Plato eben deshalb entgegentreten mußte, um den echten, wissenschaftlichen Sinn seiner Lehre, Entstellungen gegenüber, die, wie es scheint, sogar in seiner eignen Schule aufgekommen waren, zu behaupten und weiter zu vertiefen. Die genaue Prüfung der Einwände wird diesen Beweis erbringen.

Erstens: Auf welche Gebiete von Gegenständen soll die Idee sich erstrecken? Die Konsequenz fordert unweigerlich: auf alles, was überhaupt eine wissenschaftliche Frage ist. Auch kann sich der junge Sokrates selbst dieser Konsequenz nicht entziehen, so gern er möchte. Warum möchte er es? Weil, wenn die Begriffe prüfungslos aus dem gemeinen Denkgebrauch aufgenommen werden und nicht Methoden bedeuten, man mit dieser Konsequenz allerdings in einen »Abgrund von Geschwätz« (εἰς τιν' ἄβυθον φλυαρίαν, 130D) gerät. Dieses Zurückscheuen vor einer unleugbaren Konsequenz wird ihm aber von Parmenides sehr ernstlich verwiesen: wenn er reifer sein wird, wird er keine Konsequenz mehr scheuen und sich durch irgendwelchen Schein des lächerlichen nicht schrecken lassen.

Es werden die verschiedenen Klassen von Ideen durchgegangen. Obenan stehen die Grundbegriffe jener Art, wie sie in der Schrift des Zeno behandelt waren und wie sie durch diesen ganzen Dialog hindurch uns beschäftigen werden: Gleichartigkeit, Ungleichartigkeit, Einheit, Vielheit, Ruhe, Bewegung; die Klasse der logischen Begriffe. Ihnen reiht sich die altbekannte Gruppe der ethischen Begriffe an, wie so oft vertreten durch die Sokratische Trias des Schönen, Guten, Gerechten. Dann aber folgen Concreta: biologische Gattungen wie Mensch, Elementbegriffe wie Feuer, Wasser, endlich selbst zufällige stoffliche Zusammensetzungen oder Mischungen wie Haar, Lehm, Kot; ein schon etwas derber Spott auf

die mißverstandene »Reinheit« der als Dinge gedachten Ideen, bei welchem besonders den jungen Sokrates jener Schauder vor dem Abgrund des Geschwätzes befällt, in dem er »umzukommen« fürchtet. Er möchte darum lieber die Ideen auf Abstracta beschränken — wenn nur die Konsequenz es zuließe.

Aber von der logischen Konsequenz läßt sich nichts abdingen, und sie führt in leeres Geschwätz, wenn man dabei nur jene Verdoppelung des Seins im Sinne hat, nach der alles, wovon es Begriffe, nämlich die sprachlichen Gemeinbegriffe giebt, einmal als abgesondertes Gedankending und dann als Vielheit von Sinnendingen existieren soll. Dagegen ist es durchaus kein leeres Geschwätz, wenn es vielmehr so gemeint ist, daß die Methode der Ideen auf alle Gebiete wissenschaftlicher Probleme auszudehnen ist. So aber entspricht es der eignen Überzeugung Platos. In den frühsten Schriften zwar standen weit voran die ethischen Begriffe, neben welchen zuerst die mathematischen als eine eigne Gruppe ausgezeichnet wurden. Vom Theaetet an traten dann mit besonderem Gewicht die eigentlich logischen Begriffe auf, neben welchen die mathematischen nun nicht mehr als eigne Klasse zählen. Aber schon der Phaedo nennt daneben auch physikalische Qualitätsbegriffe wie warm und kalt; Stoffbegriffe, die man sich auf Qualitätsbegriffe zurückgeführt denken muß, z. B. Feuer; wie später im Timaeus (51 B u. ö.). Derselbe Dialog kennt eine reine Form der Lebendigkeit; auch bestimmtere Begriffe des biologischen Gebiets wie Gesundheit, Stärke, Krankheit, Fieber werden aufgeführt. Die biologischen Gattungen als Ideen erwähnt oft Aristoteles, der sogar meint, von diesen vor allem müßte es Ideen geben. Und nicht ohne faktischen Anhalt spotten die Kyniker über Menschheit und Pferdheit; wenigstens im Philebus (15 A) stehen friedlich neben dem Schönen und Guten Mensch und Ochs. Es sollen ferner nach dem Kratylus die Begriffe des Handelns und Geschehens vom logischen Sein nicht ausgeschlossen sein. Und mit den Begriffen menschlichen Handelns hängt zusammen die Klasse der technischen Begriffe; man erinnert sich des Weberschiffs aus dem Kratylus und der Bettstelle aus dem letzten Buch des Staats. Die bezügliche Methode ist, nach der ersteren Schrift, deutlich die teleologische. Wie aber könnten selbst Haar, Lehm und Kot sich der Herrschaft der Methode entziehen, wenn dabei etwa an ein Gesetz der chemischen Zusammensetzung gedacht ist; so wie Aristoteles eine Bemerkung des Empedokles über ein bestimmtes Mischungsverhältnis der

Stoffe im Knochen, also eine entfernte Vorahnung der chemischen Äquivalenz, als eine der frühesten Andeutungen seines Prinzips der »Form« mit Recht bemerkenswert findet?

Also nicht die schrankenlose Ausdehnung der Idee auf alle Arten wissenschaftlicher Probleme ist an sich fehlerhaft, sie ist im Gegenteil eine unausweichliche logische Notwendigkeit. Aber wer sie eben nicht versteht als Erweiterung einer Methode über alle Gebiete wissenschaftlicher Aufgaben, sondern als leere Verdoppelung der gegebenen Dinge der gemeinen Vorstellung, für den ist keine Rettung vor dem »Abgrund des Geschwätzes«. So glauben wir das nur allzu knapp ausgeführte Argument verstehen zu müssen.

Zweitens und hauptsächlich wird das Teilhaben der Erfahrungsdinge an den Ideen in Anspruch genommen. Wie man weiß, hat sich Aristoteles darüber ganz besonders aufgehalten,[1] daß Plato und die Seinen es »andern zu untersuchen überlassen« haben, was unter dem Teilhaben eigentlich zu verstehen sei. Im Phaedo war es »mit urkundlicher Genauigkeit« festgestellt. Die Teilhabe bedeutet die Prädikation, und zwar die durch das Verfahren der Deduktion, durch die Begründung der Folgesätze in den Voraussetzungen bis zu den wahren, letzten Voraussetzungen, den Grundsätzen oder Prinzipien zurück gesicherte Prädikation. Allerdings ist die »Teilhabe« eine Metapher, wie überhaupt jeder sprachliche Ausdruck reiner Gedankenbeziehungen unvermeidlich metaphorisch ist. Buchstäblich genommen, würde sie eine Beziehung besagen, wie sie unter Dingen stattfindet, und so wird unentrinnbar der sie deuten, der sich unter den Ideen nur Dinge zu denken vermag. Genau diese Auffassung der Teilhabe aber als einer selbst dinghaften Beziehung unter zwei Arten von Dingen ist es, welche durch die Kritik des Parmenides völlig zermalmt wird. Und indem Sokrates gegen diese Kritik ganz wehrlos ist, beweist er, daß er sich unter der Teilhabe nichts als eine solche dinghafte Beziehung gedacht hat.

a) Das Schöne, Große u. s. f. soll schön, groß u. s. w. sein durch Teilhabe an dem Begriff des Schönen, Großen u. s. f. Bekommt also von diesem jedes sein Teil ab? Oder etwa jedes das Ganze? Dann wäre dies Ganze in jedem der vielen, die daran teilhaben, es müßte also in diesen vielen, die doch von einander ge-

[1] Und noch der neuste Darsteller Platos kopiert ihn darin getreulich (Gomperz, S. 321.)

trennt sind, gleichzeitig als eins und dasselbe vorhanden, also von sich selbst getrennt sein.

Sokrates sucht den Angriff zuerst nicht ganz ungeschickt zu parieren durch den Vergleich des Tageslichts, das vieler Orten zugleich und in allem eins und dasselbe ist, ohne dadurch selber geteilt oder getrennt zu werden. Er hätte mehr sagen dürfen: es sei sogar in allem ganz, denn wo es Tag ist, da ist es ganz Tag. So verhält es sich allgemein bei Qualitäten. Die Identität der Qualität wird nicht gehindert durch räumliche Ausbreitung.

Aber nicht einmal bis dahin erhebt sich die Auffassung von der Idee, die Sokrates vertritt. Sie soll schlechthin ein Ding sein. Als solches aber müßte sie nicht bloß qualitativ, sondern mindestens zugleich quantitativ bestimmt, mithin teilbar gedacht werden. Daher weiß Sokrates seine richtige Ahnung nicht festzuhalten, sondern giebt sie alsbald wieder preis, da Parmenides ihm mit einem neuen, wieder zur Quantität zurücklenkenden Vergleich antwortet: Du denkst dir, scheint es, das »Eine im Vielen« wie ein Zelt, das über viele Menschen ausgespannt ist; ein solches ist aber nicht über jedem ganz, sondern nur je zu einem Teil. Sokrates weiß darauf nichts zu antworten und verfällt also dem vorigen Einwand.

Die Absurdität steigert sich bei den Quantitätsbegriffen selber, als Beispielen der Idee: gleich, größer, kleiner. Versteht man das Größere, Kleinere u. s. w. wiederum als ein größeres, kleineres u. s. w., so ist z. B. ein Teil des Gleichen nicht mehr gleich, sondern kleiner u. s. f. Nicht einmal gegen diese ziemlich sophistische *deductio ad absurdum* findet Sokrates Rat.

Er wäre mit seinem Witz schon ganz am Ende, brächte nicht Parmenides selbst ihn erst wieder auf richtigere Spur. Er erinnert ihn, woher eigentlich die Einheit der Idee kam und was sie ursprünglich bedeutete. Sie bedeutete die Einheit des Bewußtseins. Es ist die Einheit, die uns entsteht, indem wir, auf das Viele hinsehend, es in dieser einen, bestimmten »Hinsicht« als ein bestimmtes erkennen. So ersehen wir sie mit der »Seele«, d. h. diese »Sicht« (*ἰδέα*) oder diesen Anblick zeigt der Gegenstand nur dem erkennenden Bewußtsein.

Von diesem Standpunkt waren die vorigen Bedenken ganz leicht aufzulösen. Die Einheit des Bewußtseins wenigstens ist kein Ding, auf das Begriffe wie Ganzes und Teil Anwendung fänden. Das Urverhältnis, das überhaupt allem Begriff, auch vom Ganzen und Teil, zu Grunde liegt, läßt sich nicht messen an Begriffen, die auf

ihm überhaupt erst beruhen. Was das letzte ist für das Bewußtsein überhaupt, muß es auch für die Erkenntnis sein.

Aber selbst hier weiß der Hang zur Dingheit neue Verwirrung zu stiften. Man braucht nur das »Sehen« der begrifflichen Einheit wieder nach Art eines sinnlichen Sehens, die so gesehene Einheit wie ein sichtbares Ding zu denken — und die Metapher des Sehens hat ja Plato, bei aller Leugnung eines eignen Organs des reinen Bewußtseins, nicht vermieden —, so ist wieder alles verloren, was an tieferer Auffassung soeben gewonnen schien.

Diese neue Verdinglichung der Idee trifft der folgende Einwurf:

b) Werden das Große (das worin alle großen Dinge eins sind) und die großen Dinge als zweierlei Dinge gedacht, zwischen denen von neuem ein Verhältnis der Übereinstimmung erblickt wird, so muß eine wiederum höhere Einheit des Gesichtspunkts sein, unter der beide sich vereinigen, und so ins unendliche, da doch, nach derselben Denkweise, immer wiederum die höhere Einheit als ein neues Ding den vorigen Dingen gegenüberstände.

Es ist, sogar in feinster Zuspitzung, das als »dritter Mensch« bekannte Argument, das schon im letzten Buche des Staats mit überlegenem Spott von Plato abgefertigt wurde. Es wird bei Aristoteles stets als allbekannt vorausgesetzt; der Megariker Polyxenus, ein Schüler des Bryso, soll es (nach einer Notiz des Alexander von Aphrodisias zu Aristoteles Metaphysik *A* 9) zuerst aufgebracht haben. Das Argument ist unentrinnbar für jeden, der sich nicht klar gemacht hat, daß die Denkeinheit, als Funktion, für Plato diejenige letzte Voraussetzung der Erkenntnis ist, die durchaus nichts andres sich voraus setzen kann, weil jenseits dessen, worin das Denken überhaupt wurzelt, auch aller Gedanke aufhört.

c) Sokrates aber hat sich das eben nicht klar gemacht, und so versucht er einen letzten Ausweg, um dem Einwand zu entgehen, nämlich den der vollständigen Subjektivierung der Idee. Sie sei eben nur Gedanke und habe kein andres Sein als im Bewußtsein, das sie denkt. So kann sie ihre Einheit unangreifbar behaupten.

Das ist immerhin ein großer Fortschritt. Es wird doch nun nicht mehr die Einheit, die nur die des Denkens ist, mit den Dingen draußen in eine Reihe gestellt; sie soll, allen Gegenständen gegenüber, vielmehr das bezeichnen, dem allein sie Gegenstände sind.

Aber doch noch wird dabei den Ideen eine eigne und zwar vielfältige Existenz zugeschrieben, nämlich in den vielen »Bewußtseinen«, wie neuere psychologisierende Erkenntnistheoretiker in freilich peinlicher Sprachverrenkung zu sagen genötigt werden; hier: ἐν ψυχαῖς; während sie nur gesucht werden dürfte im »Bewußtsein überhaupt«, d. i. in der Methode der Vereinigung eines Mannigfaltigen. Auf jene Weise wird alles zu Gedanken, ja zu Denken (das Gedachte existiert nur im Denken); es droht der psychologische Idealismus Berkeleys den transcendentalen, d. i. methodischen, der allein der Platos ist, zu verdrängen. Das Gedachte existiert doch, es existiert aber nur im Gedanken, als Gedanke, als Denken, also existiert nur Denken. Wovon dann aber Sokrates selbst gesteht, daß es »keine Vernunft« habe, denn er hat sich willig von Parmenides erinnern lassen, daß das Gedachte doch wohl gedacht wird als Objekt und nicht als Nicht-Objekt.

In der That unterlag Platos Idee der Gefahr des Subjektivismus nicht. Denn keinerlei Existenz, auch nicht die Existenz denkender »Bewußtseine« darf oder kann die als Methode verstandene Idee sich voraus setzen. Die Methode ist souverän. Ihr kann im methodischen Aufbau der Erkenntnis nichts andres vorausgehen. Das ist die »Sicherheit der Grundlage«, an der sie unerschütterlich hält (Phaedo 101D) und darin »sich selber sichert« (Staat 533C). Damit ist die subjektive Auffassung der Idee abgewehrt und ihre nicht sowohl objektive als vielmehr objektivierende (den Gegenstand setzende) Bedeutung festgestellt.

d) Aber Sokrates verfällt, nachdem er der Charybdis des Subjektivismus mit genauer Not entronnen ist, unvermeidlich wieder der Scylla des falschen Objektivismus, der starren Verdinglichung der Idee. Er entsinnt sich, daß die Ideen als »Musterbilder« in der »Natur« der Dinge dastehen, und daß das Teilhaben ein Gleichen bedeuten sollte. Dagegen aber erhebt sich sofort wieder das Argument vom »dritten Menschen«. Das Ergebnis wird diesmal sehr bestimmt formuliert: das Teilhaben kann nicht ein Sichgleichen (wie unter Dingen) bedeuten, »sondern man muß etwas andres suchen« (ἀλλά τι ἄλλο δεῖζητεῖν, 133 A).

Aber hat denn nicht Plato selbst sehr oft das Verhältnis zwischen Idee und Erscheinung so bezeichnet? — Gewiß, er hat neben andern Metaphern auch diese gebraucht. Aber er hat sie erklärt, und das sollte genug sein. Wer hier freilich am Wort hängen blieb, der mußte wohl sich daran ärgern, daß er das Sich-

gleichen ablehnt und doch nichts andres zum Ersatz anzubieten weiß. Ich glaube, daß Aristoteles eben dies Wort im Sinne hat bei seinem Ausdruck des Ärgers: daß Plato, was eigentlich das Teilhaben sei, wenn nicht ein Sichgleichen, »andern zu suchen überlassen habe« (Metaph. *A* 6, 987 b 14 *ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν*). Plato dachte wohl, er habe es im Phaedo zur Genüge gesagt, und wer ihn da nicht hören wolle, für den werde auch vergeblich sein, was etwa noch weiter sich darüber hätte sagen lassen.

Wir kommen zum dritten, wuchtigsten Einwurf gegen die Ideenlehre, der zugleich zum zweiten Teil der Untersuchung hinüberleitet. Wäre es Plato bloß darum zu thun gewesen, jene plumpen Mißverständnisse seiner Ideenlehre abzuwehren und auf seine früheren deutlichen Erklärungen über diese zurückzuverweisen, so hätte es bei den bisherigen Einwürfen sein Bewenden haben dürfen. Aber es sollte auch die Quelle des Irrtums verstopft, es sollte zugleich die Lehre nach einer Seite, nach welcher sie bisher noch nicht zu voller Entfaltung gelangt war, eine Stufe weiter entwickelt werden. Die bisher beregten Schwierigkeiten sind in der That ein Kinderspiel gegen die wahre, viel tiefer liegende Schwierigkeit, die der in der Person des jungen Sokrates nun genugsam gestrafte Gegner auch nicht einmal ahnte, deren Last dagegen Plato selbst drückend empfindet: wie das Reich der Erfahrung, in der ganzen Unendlichkeit ihrer Relativität, der Methode der Ideen zu unterwerfen sei. Nachdrücklich wird diese Schwierigkeit als die bei weitem größte bezeichnet: es bedürfe weit ausholender Erörterungen, um sie zu besiegen (133 B). Aber als an sich überwindlich wird sie damit doch vorausgesetzt; auch wird mit den stärksten Worten am Schluß dieser kritischen Verhandlung (135 C) die absolute Unentbehrlichkeit der Idee, wofern man nicht das ganze dialektische Verfahren umstürzen wolle, bekräftigt; es wird nur der mangelnden dialektischen Übung des jungen Sokrates schuldgegeben, daß er diesem Einwand gegenüber natürlich ganz versagt. In der That, wie könnte die Idee preisgegeben werden, wenn die Idee die Prädikation, die gegründete Prädikation besagt? Sie preisgeben hieße ja dann, auf alles Urteilen, auf alles gegründete Urteilen, auf wissenschaftliches Denken überhaupt verzichten.

Indessen eben, wie die Begriffe des reinen Denkens ein gehaltvolles, gegenständliches Urteilen ermöglichen, erscheint schwierig genug. Und zwar doppelseitig stellt die Schwierigkeit sich dar. Erstens: die reine Erkenntnis soll sich allein beziehen auf die reinen

Gegenstände, die empirische auf die empirischen. Diese aber allein sind uns gegeben, sie allein »haben« wir oder sie »stehen uns zu« (*ἐν ἡμῖν* 133C, *παρ' ἡμῖν* D, *οὔτε ἔχομεν οὔτε παρ' ἡμῖν οἰόντε εἶναι* 134B, und schon 130B *χωρὶς ἧς ἡμεῖς ἔχομεν. ἐν ἡμῖν* ist ebenso im Phaedo gebraucht, 102D, 103B). Also: wir haben gar nicht die reinen Denkobjekte, sie sind uns gar nicht gegeben, denn, wenn gegeben, würden sie damit schon empirisch und nicht mehr rein sein. Zweitens aber, hätten wir sie, trauten wir selbst nur der Gottheit ihren Besitz zu, so würde, wer immer sie hat, durch sie nur die reinen Gegenstände erkennen, nicht die empirischen, auf die ja das reine Denken als solches sich gar nicht bezieht. Gewiß ein wuchtiger Einwand, und zwar ein solcher, der nicht bloß die mißverstandene Ideenlehre betrifft.

Also erstens, wie haben wir überhaupt die reinen Grundbegriffe? Wie versichern wir uns ihrer? Denn wir haben nur — Erfahrung; sie aber sind keine Gegenstände der Erfahrung. Wie ist ein *a priori* uns, die wir nur Erfahrung haben, möglich? — Darauf möchte nun noch zu antworten sein durch den Hinweis eben auf das Verfahren, welches die Idee bedeutet, das Verfahren der Deduktion. In ihm ist der Weg der Vergewisserung über die Grundbegriffe gewiesen. Das Gelingen der Deduktion ist die Probe, die einzig mögliche, aber auch völlig zureichende Probe darauf, daß wir die rechten Grundbegriffe haben. Freilich haben wir sie auch so nicht mit einem Male. Mit dem Wachstum der Wissenschaften mag auch die Einsicht in die Grundbegriffe wachsen, und gerade je intimer sie auf die Erfahrung bezogen und in sie eingeführt werden, umso mehr ist ihre Erkenntnis angewiesen auf die Entfaltung der empirischen Wissenschaft. Es wäre insofern nicht widersinnig, von einer empirischen Erkenntnis des *a priori* zu sprechen.

Die radikalere Frage aber ist die andre: Gesetzt wir hätten das *a priori*, wie könnten wir mit ihm je den Gegenstand der Erfahrung erreichen, der doch — das war noch niemals bisher in dieser Deutlichkeit gesagt — unser wahres Problem, das x der Gleichung unsrer Erkenntnis ist?

Schon in dem bloßen Aufwerfen dieser Frage, in dem Nachdruck, mit dem sie gestellt und als die Hauptlast, die der Ideenlehre noch aufliegt, zum Bewußtsein gebracht wird, erkennen wir einen sehr gewichtigen Fortschritt des Parmenides über alle bisherigen Schriften hinaus. Es ist damit ein ganz neuer Weg beschritten. Erfahrung ist hier zum ersten Mal bei Plato ausdrücklich aufge-

stellt als eine besonders charakterisierte, und zwar die eigentlichst uns angehende Erkenntnisart. Die Idee selbst wird sich fortan nur behaupten können, wofern sie sich auszuweisen vermag als Grundlage zur »Möglichkeit«, d. i. methodischen Begründung von Erfahrung. Damit erst wird die falsche Absonderung der Idee gründlich und endgültig überwunden sein: die von der Erfahrung, nämlich von der Aufgabe ihrer Ermöglichung abgesonderte Idee verliert eben durch diese Absonderung jedes Interesse für unsre Erkenntnis, auf die es doch uns zuletzt nur ankommen kann.

So öffnet sich hier ein weiter Ausblick, der sehr bedeutsam bliebe, auch wenn Plato die neue Ahnung nicht zur Erfüllung zu bringen imstande gewesen wäre. Wie weit er sie erfüllt hat, wird zu prüfen sein.

Denn es ist nun eben hierdurch das Thema gestellt für den zweiten und Hauptteil des Dialogs. Dazu war alles bisherige bloß das Vorspiel. Der Irrtum der Eleaten wie jener mißverstandenen Ideenlehre, welche Idee und Erfahrungsgegenstand als zwei Klassen von Dingen nebeneinanderstellt und dann irgend eine dingliche Beziehung oder Vermittlung zwischen beiden sucht, wird damit erst radikal entwurzelt, nicht bloß apagogisch durch den Widersinn der Konsequenzen widerlegt sein, daß gezeigt wird, wie die Idee eine positive Beziehung auf den Gegenstand der Erfahrung von Haus aus hat, also von ihr getrennt überhaupt nicht gedacht werden darf, in ihr aber gar nicht gedacht werden kann als Ding oder Gegenstand, sondern nur als Methode, die allen Gegenstand erst ermöglicht. Und die Frage der »Teilhabe« wird eben damit erst gründlich erledigt sein. Der Verweis auf das Verfahren der Deduktion reicht dazu nicht hin, solange nicht auch gezeigt ist, wie mit diesem Verfahren das x unsrer Erkenntnis, der Erfahrungsgegenstand, auch wirklich erreichbar ist.

So treten wir nun in die Hauptuntersuchung ein.

Zweiter Teil. Platos Erfahrungstheorie.

Absicht und Anlage.

Eingeführt wird die große Untersuchung den Worten nach als bloße Übung im dialektischen Verfahren. Aber doch ist es die Übung, ohne welche weder Sokrates noch ein andrer jene entscheidende Frage wird auflösen können. Daher steht zu erwarten,

daß das Ergebnis der Übung die wenn auch vielleicht nur indirekte Auflösung dieser Frage sei. So werden wir es bestätigt finden.

Zuvor ist darauf aufmerksam zu machen, mit welcher Stärke gerade an diesem Übergang die Bedeutung der Methode der Dialektik — jenes so allgemein für unfruchtbar gehaltenen sogenannten Geschwätzes — betont wird. Das Verfahren ist aber im Grunde kein andres als das von Zeno bereits angewandte. Schon im Phaedrus, bei der ersten ausdrücklichen Einführung der »dialektischen« Methode, wurden die Antilogien des Zeno als erste Proben dieser Methode ausgezeichnet. Nur ist die Antilogie nicht bloß in den empirischen Aussagen, sondern in den reinen Begriffen selbst und deren Wechselbeziehungen zu verfolgen. Damit nimmt Parmenides die dreiste Herausforderung auf, mit der der junge Sokrates die Verhandlung eröffnet hat. Die Dreistigkeit allerdings ist ihm jetzt vergangen; sie wird ihm noch mehr vergehen, wenn er zu hören bekommt, wie buchstäblich ihm seine Forderung: die reinen Begriffe selbst sich mischen und wieder scheiden zu lassen, durch Parmenides erfüllt wird. Für ihn ist es nur demütigende Abfertigung; denn welches große Resultat daraus hervorgehen soll, ahnt er nicht von fern.

Das Verfahren tritt, als hypothetisches, in genaue Beziehung zu der im Phaedo entwickelten Methode der Deduktion aus den reinen Grundlagen des Erkennens. Man hat Zweifel erhoben, ob die im Parmenides angewandte Methode mit Platos Begriff der Dialektik, wie er sie sonst versteht, auch nur vereinbar sei. Allerdings spricht der Phaedo und auch der Staat nur von geradliniger Deduktion. Aber doch wird oft genug auch die Möglichkeit beachtet, aus falschen Prämissen Konsequenzen abzuleiten, die nur den Sinn haben, den Fehler der Prämissen aufzudecken. Und jedenfalls im Theaetet hat Plato mit äußerster Freiheit das *pro* und *contra* argumentieren geübt. Auch dort blieb die Auflösung der Aporien fast allein dem Scharfsinn des Lesers überlassen, dem nur hier und da deutliche, aber nur für den aufmerksam folgenden Leser deutliche Winke zu Hülfe kamen. Der Parmenides erweitert und steigert noch diese besondere Wendung des hypothetischen Verfahrens, aber verläßt nicht seine Grundlage. Es ist sogar die reinste Darstellung des im Staat geforderten: daß die Deduktion von reinen Begriffen ausgehe, durch nur reine Begriffe fortschreite und in solchen ende. Nachdem aber einmal, seit dem Theaetet, Verneinung und Gegensatz als ebenso reine Denkfunktionen wie Bejahung und Identität an-

erkannt waren, wie hätte das Verfahren durch reine Begriffe sich der kontradiktorischen Behandlung überhaupt entziehen dürfen?

Vor allem, nur so konnte der Zweck der Untersuchung ganz erreicht werden. Über die Grundbegriffe selbst, nicht über die und die im besondern, wie sie zur Behandlung eines bestimmten vorgelegten Problems etwa erforderlich sind, sondern über die Grundbegriffe schlechtweg soll Klarheit gewonnen werden. Das war nur möglich, indem nicht bloß die Urbegriffe selbst, sondern auch die in diesen liegenden logischen Beziehungen in, wenn möglich, allseitiger Durchführung (136D *τῆς διὰ πάντων διεξόδου*) sowohl gesetzt als aufgehoben (denn Aufhebung ist auch eine Art der Setzung), und in erschöpfender Ableitung die Konsequenzen daraus entwickelt wurden.

Aber ist das nicht ein unabsehbares, ja unendliches Geschäft? Nicht, wenn es ein geschlossenes System der reinen Begriffe giebt. So aber wird es sich in der Ausführung herausstellen. Auch so bleibt es eine Aufgabe, wie nur ein Titan des Geistes sie sich stellen konnte. Und titanisch bliebe der Anlauf, auch wenn ein abschließendes Resultat nicht gewonnen sein sollte, was ja diese bloße »Übung« auch wohl nicht beansprucht.

Also die kontradiktorische Behandlung ist nur die zwingende Folge der beabsichtigten Allseitigkeit der Durchführung des hypothetischen Verfahrens mit den reinen Begriffen. Der Sinn dieser Absicht aber ist: der Hinweis auf die mächtigste der philosophischen Aufgaben, die des Systems der reinen Begriffe. Möchte unter diesem Gesichtspunkt die Größe des Wurfs, den der Parmenides bedeutet, nicht ferner verkannt werden.

Zum Ausgang nun konnte an sich jeder echte Grundbegriff gleich gut dienen. Jeder wird, richtig entwickelt, mit gleicher logischer Notwendigkeit auf alle andern führen. Parmenides aber wählt begreiflich zum Ausgangspunkt den Centralbegriff seiner Philosophie, den Begriff des Einen.

Es ist verführerisch, unter diesem Einen mit Zeller sogleich die Einheit der Idee überhaupt zu verstehen, so daß es nicht eine, sondern die Idee wäre, von der die Erörterung gleich von Anfang an redet. Aber weder legt die Art der Einführung das irgendwie nahe, noch läßt es sich, glaube ich, in der Einzelerklärung wirklich durchführen. Das Eine dient zum Ausgangspunkt, jedenfalls zunächst, als ein Grundbegriff, als repräsentierendes Beispiel, nicht als Allgemeinausdruck des reinen Begriffs, der reinen Begriffsfunktion

überhaupt. Es ist demgemäß auch das Nicht-Eine (oder »Andre als das Eine«) nicht sogleich zu verstehen als der Erfahrungsgegenstand, das zu bestimmende = x. Es wird sich allerdings im schließlichen Ergebnis so herausstellen, aber eben dies soll die Erörterung selbst erst erbringen. Von Anfang an werden entschieden nicht Platos Begriffe von Idee und Erscheinung schon zu Grunde gelegt. Sie sind ja bisher zweifelhaft, sie sollen gegen den wuchtigen Zweifel, der diese ganz neue Untersuchung notwendig machte, ja erst gesichert werden.

Radikal dürfte das Verhältnis des Einen zur Idee sich in folgender Weise klarstellen lassen. Als Grundbegriff ist die Einheit allerdings nur dadurch zu erweisen, daß sie ein Ausdruck, einer der vielen an sich gleichberechtigten Ausdrücke der Denkfunktion überhaupt ist. Aber auch alle andern Grundbegriffe: das Sein, die Identität, die Beharrung, ja auch das Nichtsein, die Verschiedenheit, die Veränderung und so fort, sind eben solche und zwar gleichberechtigte Ausdrücke. Also könnte wirklich von jedem echten Grundbegriff gleich gut begonnen werden. Es wird ja, wie wir im Philebus hören werden, dasselbe eins und vieles zufolge der logischen Funktion (*ὑπὸ λόγων*), es ist das eine unsterbliche, nie alternde Eigenschaft des Logischen selbst in uns (*τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν*, Phil. 15D). Es heißen daher die Ideen geradezu Einheiten (Henaden oder Monaden, ebenda 15AB). Und so erscheint in den Berichten des Aristoteles über die späteste Gestalt der Ideenlehre als das letzte Prinzip der Ideen überhaupt »das Eine« (s. bes. Metaph. *A* 7, 988 b in.). Es hat also gewiß dieser Ausdruck der allgemeinen logischen Funktion bei Plato vor andern einen Vorzug. Aber an sich hätten die Ideen, so gut wie Einheiten, auch Identitäten genannt werden können, oder Verschiedenheiten, oder Beharrungen, oder sogar Veränderlichkeiten. Die reinen Denkfunktionen sind sämtlich nur verschiedene Ausdrücke der reinen Denkfunktion, welche je eine besondere Seite an dieser herausheben. Also ist im Grunde der Streit gegenstandslos, ob das Eine die oder eine Idee vertreten solle. Es vertritt die Idee, indem es eine Idee vertritt. Aber doch wird man gut thun, zunächst das letztere vorauszusetzen; denn von diesem einen soll erst auf alle Ausdrücke der Denkfunktion hingeführt, es soll in der allseitigen Durchführung durch sie alle und dem Nachweis ihrer logischen Wechselbeziehungen die Denkfunktion selbst erst aufgebaut, nicht aber von Anfang an zu Grunde gelegt werden, als hätte man sie schon.

Es wird nun die Untersuchung über das Eine, dem Plane gemäß, kontradiktorisch angestellt. Es soll geprüft werden, was sich ergiebt, 1. wenn das Eine ist (die Funktion der Einheit gesetzt wird, und gelten soll), 2. wenn sie nicht ist (wenn sie aufgehoben wäre, nicht gelten sollte), und zwar, was in beiden Fällen sich ergiebt 1. für das Eine selbst, 2. für das Nicht-Eine oder »Andre«. Dieser absichtlich unbestimmte Ausdruck bedeutet vorerst nur das außerhalb des Gebietes dieser bestimmten Funktion liegende Gebiet des Denkens, welches hernach deutlich als das Korrelatgebiet zu jenem bezeichnet wird (*τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους*, 158C, wo Stallbaum jedenfalls richtig den Genetiv von *ἑτέραν* abhängen läßt, so daß der Ausdruck gleichbedeutend wird mit *τὰ ἄλλα τοῦ ἑνός*). Erst in letzter Entwicklung wird es sich enthüllen als das Gebiet der bezüglichen Setzung oder das Gebiet der Erfahrung, als das was schon 129A genannt wurde »das Andre, das sogenannte Mannigfaltige«, was an dem An-sich oder dem Eidos teilhat; welches dann wieder genau entspricht dem »Andern«, was an den Ideen teilhat (*τἄλλα μεταλαμβάνοντα*), nach Phaedo 102B (vgl. das *ἄλλο* ebenda 100C).

Die vier Fragen werden nun überdies sämtlich kontradiktorisch beantwortet. Es ergiebt sich in allen vier Fällen, daß auf eine Art keinerlei Denkbestimmung setzbar bliebe, auf eine andre Art alle, auch die unter sich kontradiktorischen, gesetzt werden müßten. Auf welchem Unterschied der Auffassung dieser Gegensatz im Ergebnis beruht, wird nirgends direkt und allgemein gesagt, ist aber aus dem thatsächlichen Gang der beiderseitigen (je vier) Deduktionen mit voller Sicherheit zu entnehmen. Nämlich die Einheit wird das eine Mal schlechthin für sich, beziehungslos (*χωρὶς*) gesetzt oder aufgehoben, das andre Mal so, daß ein logischer Übergang von dieser zu andern und zwar der Reihe nach zu allen andern reinen Denkbestimmungen verstattet und in der That vollzogen wird, dessen Möglichkeit darauf beruht, daß sie selbst nur beziehentlich (*πῇ* oder *πῶς*) verstanden, also auch nur beziehentlich gesetzt oder aufgehoben wird. Indem nun im ersteren Fall herauskommt, daß keinerlei Setzung möglich bliebe, also das Ergebnis ein reines logisches Nichts wäre, und zuletzt auch die Hypothesis selbst sich mitaufhöbe, im zweiten Fall dagegen alle Denksetzungen möglich bleiben, aber als beziehentliche, wodurch zugleich das Zusammenbestehen auch der kontradiktorischen Setzungen gerechtfertigt ist, so ist damit sachlich für die bezügliche, gegen die absolute (unbe-

zügliche) Setzung entschieden, wofern überhaupt Erkenntnis möglich sein soll.

Es zeigt sich aber hierbei noch ein fernerer wichtiger Unterschied des Resultats, nämlich für das Eine und für das Nicht-Eine. Versteht man als das Subjekt, von dem die Denksetzungen gelten sollen, das Eine selbst, so erhält man einen neuen Widersinn, und zwar ist dies genau jener Widersinn, den SOKRATES in seiner Herausforderung an die Eleaten gerne vorgeführt haben wollte: daß die reinen Denkbestimmungen sich alle gegenseitig sowohl zukommen als auch nicht zukommen würden. Dies »Wunder« (*τέρας* 129B) wird ihm jetzt zuteil, und es wird dabei der Widersinn recht absichtlich, auch mehr als gerade nötig war, gehäuft; dies offenbar in scherzhaft polemischer Absicht: Ihr wolltet euch am Widerspruch laben, so habt ihn denn auch gleich faustdick. Es ist ein Überbieten (*ἀποδιδόναι ταὐτὰ καὶ πλείω*, gleiches nicht mit gleichem, sondern mit ärgerem vergelten, 128D), wie es im dialektischen Streit von PLATO auch sonst nicht für unbillig gehalten wird. Der ernsthafte Sinn des Spiels liegt im Gegensatz: Es ist falsch als das zu bestimmende Subjekt das Eine selbst zu setzen und von diesem nun alle möglichen Prädikate rein *a priori* auszusagen; das war der Grundfehler auch der Eleaten. Sondern das wahre zu bestimmende Subjekt ist vielmehr das »Andre« oder »Nicht-Eine«, welches nun hier, in der positiven Ergänzung, offen und ausdrücklich hervortritt als identisch mit dem x der Erfahrung, dem »Teilhabenden« oder Erscheinenden. Von diesem sind alle, auch die kontradiktorischen Bestimmungen aussagbar, denn es ist das Gebiet der bezüglichen Setzung, die bezügliche Setzung aber ermöglicht, die an sich genommen einander kontradicierenden, also sich wechselseitig aufhebenden Prädikate mit einander zu setzen ohne Widerspruch.

Damit aber ist schon das centrale Problem aufgelöst. Von der Idee ist zur Erscheinung zu gelangen, denn die Erscheinung sagt die bezügliche Setzung, der Grund zur bezüglichen Setzung aber ist nunmehr aufgezeigt in den reinen Denkfunktionen selbst, zuletzt in der allgemeinen Funktion des Denkens, die eben im Beziehen besteht. Also sind die allein wahren Prädikate des Denkens, die reinen Setzungen, als Grundarten der Beziehung, dem wahren Subjekt unsrer Erkenntnis, dem Erfahrungsgegenstand, gemäß und darauf gültiger Weise anzuwenden, was zu beweisen war.

Dies der Entwurf, der sich in der Ausführung allerdings noch beträchtlich kompliciert. Bevor wir sie ins Auge fassen, bedarf

nur noch eines Worts das Formale des Beweisverfahrens. Die Häufung der Trugschlüsse in einem Teile dieser Deduktionen ist so stark und dabei für ihren wesentlichen Zweck eher störend als förderlich, daß sie nur aus der ja deutlich ausgesprochenen Nebenabsicht der dialektischen »Übung« und zugleich der Abfertigung des Gegners, der *deductio ad absurdum* erklärlich wird. Die Thesen selbst werden aber durch die vielfach spielerische Behandlung der Beweise nicht um ihre ernste Bedeutung gebracht; denn, berichtigt man die Fehlschlüsse, so kommt man doch in der Sache stets zum gleichen Ergebnis. Man soll also die Fehlschlüsse bemerken und selber berichtigen, wozu es im einzelnen auch an Fingerzeigen nicht fehlt. Übrigens betrifft diese seltsame Behandlungsart, um deren willen manche Forscher sich an der ganzen Schrift verärgert haben, genau besehen nur eine der Deduktionen, die allerdings, wohl in eben dieser Absicht, am breitesten ausgeführt ist, nämlich die zweite. Die andern sieben sind fast durchweg unanfechtbar, oder enthalten wenigstens nicht schwerere Anstöße, als sie auch sonst bei Plato vorkommen. Man muß mit Blindheit geschlagen sein, wenn man auch da nicht den Ernst der Absicht und die sachliche Tiefe erkennen will. Nimmt man vollends an, daß die Herausforderung des Sokrates, auf die eben jene zweite Deduktion antwortet, die Wiedergabe eines litterarischen Angriffs ist, so erklärt sich alles, nach der sonst bekannten Art Platos, sehr einfach.

ERSTE HYPOTHESIS: DAS EINE IST.

I. FOLGEN FÜR DAS EINE, BEI ABSOLUTER SETZUNG (KAP. 10—12).

Das Eine, schlechthin abgesondert, für sich gesetzt (*χωρὶς* 138E), schließt jede fernere Bestimmung von sich aus, selbst die einfache Bestimmung, die doch die Hypothesis ihm beilegt: daß es ist. Schon in der Hypothesis selbst ist eine Mehrheit von Bestimmungen gesetzt, die durch die schlechthin verstandene Einheit doch ausgeschlossen sein sollte.

So war der Beweis ganz kurz und zugleich in voller Allgemeinheit zu führen. Die weitere Ausführung bezweckt hauptsächlich, die reinen Denkbestimmungen, die Grundprädikate, die aller Prädikation überhaupt zu Grunde liegen und darum wohl Kategorien (d. i. Grundklassen der Prädikation) genannt werden dürfen, in einer Art System zu entwickeln. Stallbaum hat die Frage aufgeworfen, woher wohl Plato dies System habe. Man hat darin eine

Vorstufe des Aristotelischen Kategoriensystems, oder ein Nachbild der Pythagoreischen Tafel der Gegensätze gesucht. Die Antwort liegt viel näher: Zeno und weiter zurück Parmenides haben das freie Operieren mit den Grundbegriffen aufgebracht, und dem Zeno scheint dabei eine gewisse Ordnung unter diesen schon vorzuschweben. Die drei Paare je zu einander kontradiktorischer Begriffe nun, nach welchen seine Schrift eingeteilt war, liegen deutlich, nur in etwas veränderter Anordnung, der Platonischen Systematik zu Grunde.

Zenos Schrift handelte der Reihe nach vom Gleichartigen und Ungleichartigen, vom Einen und Vielen, von Stillstand und Bewegung. Plato hält an diesem allgemeinen Einteilungsschema fest, nur treten erstens die Begriffe der Quantität vor die der Qualität. Das war schon durch das Ausgehen vom Parmenideischen Grundbegriff des Einen unbedingt geboten, hat aber vielleicht noch tiefere Gründe. Im Sophisten tritt dagegen an die Stelle der beiden Gegensätze: Einheit—Vielheit und Gleichartigkeit—Ungleichartigkeit der einzige der Identität und Verschiedenheit, in welchem, so scheint es, die Begriffe der Quantität und Qualität dort zusammengefaßt werden. Auffälliger ist die andre Abweichung: daß Stillstand und Bewegung hier im Parmenides unter den Begriffen der Quantität auftreten, während sie im Sophisten selbständig neben dem ersten Gegensatz der Identität und Verschiedenheit stehen, dem sie ja auch genau parallel gehen: Beharrung und Veränderung ist Identität und Verschiedenheit, kompliciert mit der Zeit. Die eigentümliche Stellung derselben Begriffe im Parmenides erklärt sich eben hieraus: Die Begriffe des Stillstands und der Veränderung vertreten hier nur das Stehenbleiben bei Einem und den Durchgang durch die Mannigfaltigkeit im Denken, wobei von einer Zeitbestimmung noch ganz abgesehen wird. Dagegen treten dann als dritte Hauptgruppe eben die Zeitbegriffe auf. Man kann demnach sagen: Plato hat sich die Begriffe des Stillstands und der Bewegung zerlegt in 1. Einheit und Mannigfaltigkeit, 2. Zeit; wo es dann nur folgerichtig war, das erstere Moment unter der Quantität mitzubehandeln, d. h. diese selbst als konstante oder variable ins Auge zu fassen. So stellt sich zugleich die innere Übereinstimmung zwischen dem Parmenides und dem Sophisten wieder her. Als vierte Gruppe treten endlich hinzu die Begriffe des Seins und der Erkenntnis, die gleichfalls im Sophisten eine Gruppe für sich, getrennt von den vorigen, bilden. Diese Begriffe verhalten sich zu den übrigen etwa wie bei Kant die Kategorien der Modalität zu denen der Quantität, Qualität und Relation. Be-

denkt man, daß die Kantischen Relationskategorien sich wesentlich auf die Zeitordnung der Erscheinungen beziehen, so ist überhaupt die Analogie mit der Kantischen Grundeinteilung auffallend. Im einzelnen bleiben doch die Abweichungen groß genug; das eigentliche Verfahren der Relation, als Synthesis von Synthesen, kennt Plato nicht.

Diese selbe Anordnung kehrt dann, im einzelnen noch etwas erweitert, in der zweiten Deduktion wieder. Und auch in den folgenden, die durchweg sehr viel kürzer behandelt sind, ist doch das Grundschema der Einteilung überall zu erkennen, nur wird die Durchführung durch alle einzelnen Begriffe nicht mehr für nötig erachtet.

Sachgemäß aber wird das System als solches an der ersten Deduktion erst eigentlich entwickelt. Ihr in sich höchst einfacher Grundgedanke gestattete gerade an ihr das Grundgerüst des Aufbaus der reinen Begriffe deutlich zu machen. Wir numerieren die Hauptbegriffe, um auf die gleichartige Wiederkehr in den folgenden Deduktionen durch bloße Beisetzung der entsprechenden Nummern hinweisen zu können.

A. Quantität. Die absolut gesetzte Einheit schließt aus: (1) alle Vielheit; somit auch Teile und Ganzes; folglich (2) Anfang, Mitte, Ende, mithin Begrenzung und Gestalt, sowie (3) Ortsbestimmung; daran anschließend (4) Beharrung und Veränderung. Damit wird nicht der Begriff der Zeit vorweggenommen, der erst an viel späterer Stelle (unten, C) eingeführt wird. Denn es ist nur der Begriff des Andersseins, der an der Veränderung hier in Betracht genommen wird. Das zeigt klar die Ausführung des Arguments: Da es kein in etwas sein giebt, so erst recht kein in etwas gelangen (der Grieche sagt: in etwas werden), zumal der Ort des Übergangs unangebbar ist. Also es handelt sich um das Werden, um den Übergang in eine andre Bestimmung, sofern darin überhaupt eine Mehrheit von Bestimmungen und ein stetiger Zusammenhang in dieser Mehrheit gedacht wird, nicht aber, sofern sich diese Mehrheit mit der Zeit kompliciert. Man denke an den rein mathematischen Begriff der veränderlichen Größe, der auch nichts von Zeit einschließt, also rein dem Gebiete der Größe angehört.

B. In das Feld der Qualität treten wir über mit den Begriffen (5) Identität und Verschiedenheit. In aller Schärfe wird hier dargelegt: Einheit ist nicht schon dem Begriff nach Identität, also

ist nicht das Eine durch sich selbst, als es selbst, mithin überhaupt nicht es selbst auch identisch, sondern die Identität wäre eine zweite, hinzukommende Bestimmung; worin das Motiv dieser ganzen Deduktion, die absolute Isolierung der einzelnen Denkbestimmung, zugleich aber die völlige Unhaltbarkeit dieser absoluten Isolierung besonders deutlich wird (139DE). An die Identität und Verschiedenheit schließen sich (6) Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit (Identität und Verschiedenheit in bestimmter Hinsicht), dann (7) Gleichheit und Ungleichheit, die sich zwar auf die Quantität erstrecken, aber ein identisches und nichtidentisches Verhalten in Hinsicht der Quantität, also eine Qualität an der Quantität bedeuten; mithin auch das Größer und Kleiner; durch welche Begriffe zusammen (8) der, somit ebenfalls eine qualitatives Moment einschließende Begriff des Maßes gegeben ist.

C. Nun erst wird (9) der Begriff der Zeit, und das älter, jünger oder gleich alt sein, als Gleichheit oder Ungleichheit der Zeitdauer, eingeführt. Mit aller Zeitbestimmtheit aber würde dem Einen

D. (10) das Sein abzusprechen sein, welches, wie man sieht, hier durchaus als zeitliches, konkretes Sein, im Hinblick auf »mögliche Erfahrung« verstanden wird. Mit dem Sein aber ginge es dann auch aller Möglichkeit der Erkenntnis verlustig. Es gäbe von ihm weder Benennung noch Erklärung noch Erkenntnis, welche letztere durch die erläuternden Zusätze Wahrnehmung und Vorstellung (*αἴσθησις, δόξα*) wie durch diese ganze Korrelation zum zeitlichen, also empirischen Sein genugsam als konkrete, empirische Erkenntnis gekennzeichnet ist. Damit hat nun die These sich selbst aufgehoben.

In dieser Durchführung des wenn auch streng negativ verlaufenden Beweises durch das System der Grundbegriffe ist aber bereits die logische Verkettung unter diesen indirekt angedeutet. Und das erste Glied der Kette bildete die Einheit selbst. Daher erwartet man schon, daß jetzt vielmehr das Gegenteil gezeigt wird, nämlich daß die einzige Bestimmung der Einheit alle übrigen vielmehr zwingend herbeiführt. Das ist in der That der ernsthafte und durchaus positive Sinn der zweiten Deduktion.

II. FOLGEN FÜR DAS EINE, BEI BEZÜGLICHER SETZUNG (KAP. 13—20).

Der allgemeine Sinn und Grund der These wird am Beweise des ersten Satzes, wenn man einmal so etwas sagen darf, sonnen-

klar. Jede Aussage setzt als solche eine Verknüpfung begrifflich verschiedener Bestimmungen. Also ist Verschiedenheit der Begriffe auf alle Fälle kein Hindernis der Verknüpfung. Gewiß leuchtet nun damit noch nicht ein, daß sich auch alle Bestimmungen mit allen verknüpfen müssen. Man erwartet wenigstens die Einschränkung auf die sich nicht widersprechenden. Aber gerade von den kontradiktorischen Bestimmungen soll gezeigt werden, daß sie sich verknüpfen. Dann muß hinzugedacht sein, daß sie in verschiedener Hinsicht zu verstehen sind. In mehreren Fällen wird dies nun auch ausdrücklich gesagt. Es soll also der verständige Leser dies allgemein hinzudenken. Unterläßt er das, so muß er sich freilich in allseitigem, ja unerhörtem Widersinn gefangen finden. Und hier hat nun Plato sich die weitherzigste Freiheit genommen, den Leser auf die Probe zu stellen. Denn es gilt die Antwort auf die Herausforderung des jungen Sokrates.

Im übrigen ist streng festzuhalten, daß es sich hier noch gar nicht fragt nach der Verknüpfbarkeit der Prädikate in einem bestimmten Subjekt, sondern nach der Verknüpfbarkeit der Bestimmungen an sich, ohne Rücksicht darauf, in welchem Subjekt sie stattfinde. Versteht man allerdings, wie es der Disposition nach notwendig scheint, als Subjekt »das Eine« selbst, so bleibt das Resultat widersinnig. Es soll auch widersinnig bleiben. Aber das muß man eben abziehen, um den positiven, bleibend festzuhaltenden Ertrag dieser Deduktion herauszuschälen. Beachtet man alles dies, so bleiben zwar noch manche Verwicklungen im einzelnen, aber die Absicht des ganzen wird vollkommen durchsichtig. Eine Reihe einzelner Deduktionen sind sogar musterhaft klar ausgeführt, und nachdem man an diesen sich orientiert hat, ist es fast überall leicht die absichtlichen Fehler der übrigen Argumente zu berichtigen.

A. Quantität. 1. Vielheit. Der Satz »Das Eine ist« sagt eine Vereinigung von zwei Bestimmungen. Die Vereinigung von zweien in einem giebt aber schon den Begriff des Ganzen und Teils. Jede Teilbestimmung ferner enthält wiederum beide Bestimmungen: sie ist eine und sie ist; und so aus demselben Grunde immer wieder. Also ist Ganzes und Teil und zwar Teilung ins unendliche durch die These gesetzt.

Ein zweiter Beweis läuft so: Die Bestimmungen »eins« und »seiend« sind verschieden nicht vermöge ihrer selbst, sondern vermöge der dritten Bestimmung der Verschiedenheit. Damit ist nun schon Zweiheit und Dreiheit gegeben, damit die Grundlagen des

Addierens und Multiplizierens, mithin aller Zahl ins unendliche. Die Ableitung ist hier im einzelnen von hoher Feinheit.

2. Aus dem Verhältnis des Ganzen zu den Teilen, sofern es sie einschließt, wird der Begriff der Begrenzung hergeleitet. Denn das Ganze ist, seinem Begriff nach, geschlossen zu denken. Eben damit ist aber auch die Gestalt gegeben, denn mit der Begrenzung sind Mitte und Enden und eine bestimmte gegenseitige Lage dieser zu einander gesetzt. Die Herleitung leuchtet so nicht unmittelbar ein, würde aber in voller Strenge gegeben werden können. War (unter 1) die Zahlreihe gesetzt, so zeigt in dieser jedes abgegrenzte Intervall eine bestimmte Stellung des Anfangs- und Endglieds zu den mittleren. Darauf ließen sich die Grundbegriffe der Gestalt, wenn auch erst durch eine Reihe von Schritten, von denen hier nichts angedeutet wird, gründen.

Dergleichen Probleme werden vorbeigehend in reicher Fülle angedeutet; man kann nicht erwarten, daß sie auch gleich vollständig entwickelt und gelöst würden.

3. Auf den Ort wird so gefolgert: Sofern das Ganze nicht »in« den Teilen eingeschlossen ist, auch nicht in allen, so ist es also nicht »in sich selbst«, folglich »in« einem andern, da es, wenn nicht irgendwo, überhaupt nicht wäre. — Es hätte einfach gefolgert werden dürfen aus der Begrenzung auf etwas, woran es grenzt, worin es also ist. Bei den Zahlen gilt ohne weiteres, daß jedes Einzelglied eines Intervalls seine Stelle in der unendlichen Reihe hat; die Zahl schließt Stellenordnung, mithin das Fundament der Ortsbeziehung ein. Sachlich also besteht ein Zusammenhang der Begriffe, der in der vorliegenden Form allerdings nicht einwandfrei zu Tage kommt.

4. Auf Beharrung und Wechsel wird seltsam geschlossen. Sofern (immer) »in demselben«, ist es beharrend, sofern (immer) »in einem andern«, wechselnd. Das sieht einem plumpen Fehlschluß ähnlich, indem das »immer« doppeldeutig gebraucht scheint. Aber es muß ja hier der Zeitbegriff ganz aus dem Spiel bleiben, der in dieser zweiten ebenso wie in der ersten Deduktion erst (unter C) nach der Quantität und Qualität eingeführt wird. Es ist also nur an Fixierung und Übergang in der Betrachtung zu denken. Sofern die Betrachtung bei etwas bestimmtem stehen bleibt und auch seine Teile nur als ihrem Ort nach im Ganzen bestimmt denkt, ergiebt sich Stillstand, d. i. unverrückbare Bestimmtheit des Orts; sobald aber die Stellung des Einzelglieds gegen andre und »immer«

andre (denn der Grund des Hinausgehens über das erstgegebene besteht fort) ins Auge gefaßt wird, so entschwindet die Bestimmtheit des Wo, die Ortsbestimmung selbst gerät ins Fließen, da es keine absolut festen (der Betrachtung standhaltenden) Punkte mehr giebt, nach denen sich das Wo bestimmt. Man mache sich das klar an der (beiderseits unendlichen) Zahlreihe, so besagt es die Relativität und Verschiebbarkeit der Null. Das Argument ist also klar gedacht, wenn auch wieder nur gerade angedeutet, nicht entwickelt.

B. Qualität. 5. Dem Einen kommt ferner zu Identität und Verschiedenheit im Verhältnis zu sich selbst und zu dem »Andern«. Dies wird sehr umständlich und mit vieler Spitzfindigkeit bewiesen aus der allgemeinen Voraussetzung: jedes steht zu jedem entweder im Verhältnis der Identität, oder der Verschiedenheit, oder des Teils zum Ganzen, oder des Ganzen zum Teil.

a) Die Identität mit sich wird, nicht falsch, aber unnötig, bewiesen durch Ausschließung der drei andern Möglichkeiten.

b) Sofern immer anderswo als es selbst, ist es immer ein andres als es selbst. Man beachte: sofern (*ταύτῃ*). Die andre und andre Betrachtung setzt es als ein andres und andres. Das Argument ist also genau parallel dem obigen unter 4. und im gleichen Sinne korrekt.

c) Daß es vom Nicht-Einen verschieden ist, folgt direkt.

d) Daß es mit ihm auch wiederum identisch, konnte entsprechend dem Erweis der Verschiedenheit von sich selbst gezeigt werden: Wie dasselbe in andrer und andrer Betrachtung ein andres, so wird das verschiedene in einer und derselben Betrachtung dasselbe, nämlich »insofern«, beziehentlich, für eben diese Betrachtung. Statt dessen giebt Plato zwei sehr künstliche und in der That fehlerhafte Beweise, durch welche, angeblich, die drei andern Möglichkeiten ausgeschlossen werden. Nämlich:

Verschiedenheit könne dem Identischen auf keine Weise zukommen. — Das ist ein handgreiflicher Rückfall in die Thesis (I), daß kontradiktorische Bestimmungen sich schlechthin ausschließen. — Also könne Verschiedenheit überhaupt in nichts nur einen Moment stattfinden; sie wäre ja dann, wenigstens für diesen Moment, ein identisches Verhalten. Also findet Verschiedenheit überhaupt nicht statt, weder im Einen (wie doch in b) und c) behauptet war), noch im Nicht-Einen. Diese sind also nicht von einander verschieden vermöge der Verschiedenheit, da ja diese in ihnen nicht stattfindet, noch vermöge ihrer selbst, sondern die Verschiedenheit entfällt ganz

(ἐκφεύγει), ihr ganzer Begriff fällt aus. — Der Beweis ist aus der falschen Voraussetzung in solcher Schärfe geführt, daß die Absicht schlechterdings nur die sein kann, den Leser durch die Absurdität der Konsequenz auf den Fehler der Voraussetzung aufmerksam zu machen. Berichtigt man diese, so folgt korrekt, auf die vorher angedeutete Weise, das, was zu beweisen war. Dies Beispiel ist besonders lehrreich für die ganze Art dieser Übung und die wahre Absicht der nun immer dichter und bedenklicher werdenden Fehlschlüsse.

Es bleibt noch übrig die beiden Möglichkeiten auszuschließen, daß sich das Eine zum Nicht-Einen als Ganzes oder Teil verhielte. Der Beweis verläuft so. Dem Nicht-Einen kommt als solchem nicht Einheit zu, also auch nicht Zahl, die ja die Einheit voraussetzen würde, also auch nicht die Möglichkeit, Teil oder Ganzes zu sein. — Auch diese Argumentation kann nur bezwecken den Leser, ganz im gleichen Sinne wie die vorige, auf die Probe zu stellen. So wenig er vorher zugeben durfte, daß Identität und Verschiedenheit als kontradiktorische Begriffe sich schlechthin ausschlössen, so wenig darf er jetzt einräumen, daß dem Nicht-Einen Einheit und die diese voraussetzenden Bestimmungen in keinem Sinne zukommen dürften. Sondern das Eine und Nicht-Eine können sich als Ganzes und Teil oder umgekehrt verhalten, sie können ebenfalls gegen einander identisch sowohl als verschieden sein, nämlich dies alles beziehentlich. So fordert es die Konsequenz des Gedankengangs, und so ergiebt sich ganz einfach und korrekt das, was bewiesen werden sollte. Der Leser muß schon die ganze Absicht der Argumentation nicht begriffen haben, der nicht diese Berichtigung selber zu vollziehen imstande ist.

6. Die Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit des Einen mit sich selbst und dem Nicht-Einen war am natürlichsten so zu beweisen, daß die Gleichartigkeit der Identität, die Ungleichartigkeit der Verschiedenheit entspräche (wie oben I, B, 6). Das folgt in der That am Schluß (148C). Erst aber wählt Plato den feineren Weg, das umgekehrte zu beweisen: Das Eine ist vom Andern gleicherweise verschieden wie das Andre vom Einen, »insofern« ihm gleichartig; wie allgemein, wenn dasselbe Prädikat, wie es auch laute, von verschiedenem ausgesagt wird, es insofern dasselbe ist. Das wird in lehrhafter Ausführlichkeit durchaus korrekt dargelegt. — Ist aber das Eine dem Andern gleichartig, sofern von ihm verschieden wie es von ihm selbst, so muß es dagegen ihm ungleichartig sein, sofern

identisch, denn die entgegengesetzten Voraussetzungen müssen entgegengesetzte Folgen haben. — Das sieht nun wie bloße Neckerei aus, denn es gilt doch von der Identität dasselbe wie von der Verschiedenheit, daß sie dem einen so gut zukommt in Beziehung auf das andre wie dem andern in Bezug auf das eine. Es wurde doch von jedem Begriff, der von mehreren ausgesagt wird (Relationsbegriff) behauptet, und mit vollem Recht behauptet, daß er das verschiedene insofern gleichartig macht. Der Schluß ist in der That auf jede Weise falsch. Dennoch möchte ich dem Autor die Feinheit zutrauen, daß er die sonderbare Verflechtung von Identität und Verschiedenheit auch noch nach der Seite habe zum Bewußtsein bringen wollen, daß die Identität mit *B*, welche von *A*, und die mit *A*, welche von *B* ausgesagt wird, begrifflich auch wiederum verschieden sind, denn *A* und *B* werden, auch in der Behauptung ihrer Identität, doch als zwei begrifflich auseinandergehalten, so daß Identität mit *B* und mit *A* nicht schlechthin dasselbe sind. Das ist unnötig subtil, aber zur dialektischen Übung mag auch das gereichen.

6a. Auch Berührung sowohl als Nichtberührung mit sich selbst und dem Andern kommt dem Einen zu. Diese Begriffe sind in der ersten Deduktion übergangen; sie würden passender an die der Begrenzung und des Orts angeschlossen sein.

a) Es berührt sich mit sich selbst und dem Andern, insofern es in sich und im Andern ist, denn worin es ist, daran muß es grenzen, also es berühren. — Das ist, sofern es sich um das Verhältnis zu sich selbst handelt, wiederum spitzfindig, aber nicht unrichtig: es wird auch so zweimal gedacht, als einschließendes und eingeschlossenes.

b) Wiederum, zur Berührung gehören zwei, also müßte es, wenn es sich selbst berühren sollte, zwei, und an zwei Orten zugleich sein, was unmöglich. Aber auch Berührung mit dem Andern kommt ihm nicht zu. Denn Berührung fordert, wie gesagt, zwei, dem Andern aber, als dem Nicht-Einen, kommt nicht Einheit, also auch nicht Zweiheit oder irgend eine Zahl zu. — Das ist derselbe, ohne Zweifel absichtliche Fehlschluß wie unter 5d). Indessen ist die These in diesem Sinne wohlverständlich: Sofern beide in einer Reihe aneinandergrenzen und nichts dazwischen gedacht wird, berühren sie sich; sofern aber jedes schlechthin für sich betrachtet wird, darf es, als vom andern durchaus verschieden, auch nichts mit ihm gemein haben, also kann keine Berührung stattfinden. Betrachtet man

die Strecken AB und BC je für sich, so ist B ein verschiedener Punkt in AB und BC.

7. Das Eine ist sowohl gleich als ungleich sich selbst und dem Nicht-Einen. — Hier wird einmal ganz bestimmt auf die Erörterungen des ersten Teils über das Teilhaben an den Ideen Bezug genommen. Gleich, größer, kleiner sind das Eine und Nicht-Eine nicht vermöge eben dieser ihrer Wesenheit, des Einen und Nicht-Einen (*αὐταῖς ταύταις ταῖς οὐσίαις*), sondern durch die Teilhabe an den davon verschiedenen Begriffen des Gleichens, des Größer- und Kleiner-seins. Es wird nun, zur Probe, ob man den Fehler der Verdinglichung der Ideen nunmehr erkannt hat, eben dieser Fehler ganz in der damals vorgeführten Weise wiederum begangen und darauf ein so offenbar falscher Beweis gestützt, daß auch der minder gewitzigte Leser notwendig stutzen und Unrat wittern muß. Nämlich, es sei z. B. Kleinheit (stets relativ verstanden: das Kleinersein) im Einen, so ist sie entweder in ihm als Ganzem oder in einem Teil von ihm. Im Ganzen könnte sie nur sein, indem sie sich gleich weit oder darüber hinaus erstreckte. Dann wäre sie aber dem Einen gleich oder größer, was dem Begriff des Kleinerseins widerstreitet. Wäre sie aber nur in einem Teil des Einen, so wiederum in diesem Teil als Ganzem oder nur in einem Teil von ihm, wo dann dasselbe gilt wie vorher, und so ins unendliche. Also kann Kleinheit überhaupt in nichts sein, es giebt also überhaupt nichts, das klein wäre, ausgenommen die Kleinheit »selbst«. Ebenso folgt, daß es nichts großes giebt außer die Größe selbst, daß mithin überhaupt das Verhältnis von größer und kleiner nur in den reinen Begriffen stattfindet. Daraus wird dann endlich geschlossen, daß das Eine, weil weder größer noch kleiner, also gleich sein müsse sich selbst und dem Andern. — Es sind, in peinlich genauer Ausführung, dieselben Irrungen, die schon 131 CD, als Folgen der dinglichen Vorstellung der Ideen, kurz angedeutet wurden. So lernen wir aus dem Argument nichts neues, doch ist es wertvoll als einer der deutlichsten Belege für die von uns angenommene Absicht und Richtung dieser ganzen zweiten Deduktion.

Weiter aber, sofern in sich selbst, also auch um sich selbst, ist das Eine, als eingeschlossenes, kleiner, und wiederum, als einschließendes, größer als es selbst. Da nun außer dem Einen und dem Nicht-Einen nichts ist, beide aber irgendwo, also in etwas sein müssen, also jedes im andern, so ist jedes kleiner und auch größer als das andre. — Hier artet die dialektische Gymnastik bereits in

übermütige Purzelbäume aus. Eine tiefere Absicht als die, des unachtsamen Lesers zu spotten und ihn durch den Spott zur Aufmerksamkeit zu zwingen, ist darin schwerlich zu suchen. Zwar das in sich selbst und damit größer und kleiner sein im Vergleich mit sich selbst ließe sich zur Not noch verständlich deuten, aber, daß jedes der beiden, weil irgendwo, im andern sein müsse, statt in sich selbst, kann in der That nur ein ganz unachtsamer Leser sich gefallen lassen.

8. Auch die weitere, aus den Prämissen leicht gewonnene Folgerung, daß das Eine, durch irgend ein Maß gemessen, gleich viel, und der Zahl nach mehr und weniger als es selbst und das Andre sei, läßt eine tiefere Absicht nicht erkennen.

C. Zeitbestimmung. 9. Das Eine ist und wird sowohl älter wie jünger als es selbst und das Andre, und auch wiederum nicht.

Erstlich, da es in der Zeit ist und mit der Zeit fortschreitet, so wird es älter als es selbst, mithin auch jünger. Denn das ältere ist notwendig älter als ein jüngeres, also, wenn es älter wird als ein andres, so wird gleichzeitig dies, dem es verglichen wird, ebenso viel jünger als es, was also auch auf sein Verhältnis zu sich selbst Anwendung finden muß. — Dies erhält Sinn, wenn man die sich hier überall nahelegende Relativitätsbetrachtung einführt. Was in einem früheren Zeitpunkt das älteste ist, d. h. die bis dahin längste Zeit existiert hat, ist im späteren Zeitpunkt jünger, d. h. von kürzerer Dauer geworden, nämlich verglichen mit der ganzen, von irgend einem Anfangspunkt bis zu dem gedachten Endpunkt verflossenen Zeit. — Und zwar im Jetzt ist es, und wird nicht erst, älter und jünger als es selbst. Der Fortgang nämlich (heißt es 152C) ist nicht auf das Jetzt eingeschränkt, sondern »berührt« zugleich das Jetzt und das Nachher, indem er von jenem sich löst, nach diesem gleichsam die Hand ausstreckt, es zu ergreifen; er fällt also zwischen beide, d. h. er kann genau genommen in gar keinem distinkten Zeitpunkt gedacht werden; wie hernach (Kap. 21) weiter ausgeführt werden wird. Im Jetzt also wird es nicht, sondern ist älter und jünger als es selbst. Es ist nun aber immer jetzt, wann es überhaupt ist, also ist es auch immer, und wird nicht bloß, älter und jünger als es selbst. Wiederum ist es und wird die gleiche Zeit mit sich selbst, ist also sich selber gleich alt.

Wie aber verhält es sich in gleicher Beziehung zum Nicht-

Einen? Das Nicht-Eine oder Andre (im Plural τὰ ἄλλα) ist, als solches, vieles, die Einheit aber ist früher als jede Zahl, sie ist, ihr gegenüber, das erste, mithin älter. — Wiederum hat das Eine, als Ganzes, Anfang, Mitte und Ende, mit dem Ende aber oder dem letzten, also zuletzt, wird es erst fertig, also ist es selbst das letzte, also jüngste, jünger als das, was als Andres von ihm unterschieden wird, nämlich seine Teile. — Wiederum ist jeder Teil ein Teil, vom ersten bis zum letzten, also kommt das Eine (die Einheit) allen Teilen gleichermaßen zu, es ist also gleich alt mit ihnen, also weder früher entstanden noch später, sondern zugleich mit dem Andern. — Auch diese Betrachtung ist nicht so willkürlich und spielerisch, wie sie auf den ersten Anblick scheinen kann. Sehr hervorhebenswert ist jedenfalls die bestimmte Sonderung der drei Begriffe der Einheit in der Zahl, als 1. Anfangssetzung (das Eins, als das Erste), 2. Zusammenschluß der mehreren in der einen Vielheit oder Zahl, 3. die funktionelle Eins, mit der gezählt wird (Einheit als Maß der Vielheit). Versteht man unter dem »Andern« überall die der Einheit in dem jedesmaligen Sinne gegenüberstehende Mannigfaltigkeit, so ist alles korrekt.

Eine entsprechende Betrachtung wird zweitens in Hinsicht des älter und jünger werdens durchgeführt. Was einmal um so und so viel älter oder jünger ist als ein andres, bleibt immer um ebensoviel älter oder jünger, wird also dann nicht noch weiter älter oder jünger. Es ist älter oder jünger und ist es geworden, aber wird es nicht. — Wiederum ist im Vergleich mit dem bisherigen Alter der Zuwachs geringer beim älteren als beim jüngeren, also wird der Altersunterschied relativ immer kleiner, also das ältere im Verhältnis jünger, das jüngere im Verhältnis älter; sie kommen sich im Alter gleichsam entgegen, d. h. die relative Altersdifferenz verringert sich; natürlich ohne daß das ältere je absolut jünger oder das jüngere älter geworden wäre und mithin wäre als das andre. Wie also vorher ein Sein und Gewordensein ohne Werden, so stellt sich hier ein Werden ohne Sein und Gewordensein heraus. Darin ist nun in so vollkommener Strenge der Unterschied relativer und absoluter Betrachtung festgehalten und betont (man beachte das »sofern« 155B und C), daß es eine Zumutung ist, glauben zu sollen, es trage an den Fehlern der frühern Argumente irgend eine Unklarheit über diesen Unterschied auf Seiten des Autors die Schuld. Weit glaublicher ist doch, daß der Leser, durch diese letzte Erörterung über jenen alles klärenden Unterschied endlich

belehrt, durch seine Beachtung nun auch die früheren Fehlschlüsse sich selber berichtigen soll.

D. Sein und Erkenntnis. 10. Also kommt dem Einen sowohl Sein als Werden in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu, und ist allerlei Aussage in Bezug auf es, mit diesem Unterschied der Zeiten, möglich, giebt es somit von ihm Erkenntnis, Wahrnehmung, Vorstellung, Benennung, Erklärung, welche Akte alle wir ja auch eben in Hinsicht seiner ausgeübt haben.

VERMITTLUNG ZWISCHEN I UND II (KAP. 21).

Die erste Thesis und Antithesis ist von PLATO nicht nur am breitesten ausgeführt (in drei und acht Kapiteln, während den sechs folgenden Deduktionen nur je ein Kapitel gewidmet ist), sondern es ist in diesem einzigen Fall noch ein besondrer Nachtrag beigefügt, der ersichtlich bestimmt ist, einen Ausgleich zwischen den sich schroff kontradiktorisch gegenüberstehenden Ergebnissen beider Deduktionen anzubahnen und zugleich über die Absicht der Gegenüberstellung etwas mehr Licht zu verbreiten.

Die erste Deduktion bewies, daß das Eine weder eins noch vieles u. s. w. ist, noch überhaupt ist; die zweite, daß es sowohl eins als vieles u. s. w. ist und so auf alle Weise, nach allen möglichen Bestimmungsweisen, ist. Das erstere kam dadurch heraus, daß der Begriff des Einen schlechthin für sich, beziehungslos gesetzt wurde, das letztere, indem klar wurde, daß eben die Setzung der Einheit schon deren Verknüpfung mit andern und zwar der Reihe nach mit allen andern reinen Denkbestimmungen zwingend herbeiführt, so zwar, daß auch die kontradiktorischen Bestimmungen, nämlich beziehentlich, von ihm gelten.

Es können aber beide einander verneinenden Behauptungen nur unter einer Bedingung mit einander bestehen, nämlich so, daß das eine in einem, das andre in einem andern Zeitpunkt gilt.

Dieser Ausgleich ist allerdings so, ohne nähere Erklärung, noch nicht verständlich. Denn erstens hatte die Thesis zuletzt überhaupt sich selbst aufgehoben; es ergab sich, daß bei der gedachten absoluten Isolierung des Begriffs der Einheit dem Einen auch das Sein, jedenfalls im Sinne der Existenz, abgesprochen werden müßte. Zweitens wurde besonders auch die Möglichkeit, in einer Zeit zu sein, mit demselben logischen Zwang wie alle übrigen Grundbestimmungen von ihm verneint. Sollen diese früheren Folgerungen stehen bleiben,

und sie waren doch zulänglich bewiesen, so kann nicht hinterher die Hypothese aufgestellt werden, daß das im Sinne der Thesis verstandene Eine in einem bestimmten Zeitpunkt existiere.

Besinnt man sich jedoch, daß der ganze Sinn der Thesis die Setzung des reinen Grundbegriffs der Einheit, und zwar zunächst isoliert von allen andern, sei es ursprünglichen oder abgeleiteten Begriffen, war, so ist es möglich, nicht zwar in einem Punkte der Existenz, oder der Zeit als Existenzform, wohl aber in einem bestimmten Stadium des Denkprozesses diesen Grundbegriff rein für sich, unbezüglich, in einem zweiten Stadium des Denkprozesses dagegen denselben Begriff als entfaltet in die ganze Mannigfaltigkeit auch unter einander kontradiktorischer, aber beziehentlich verstandener Begriffe zu setzen. Der Begriff der Zeit würde dann also nur die logische Sonderung dieser verschiedenen Stadien oder Momente des Denkens vertreten. Es wird sich aber sogleich erweisen, daß überhaupt in keiner andern Funktion die Zeit hier eingeführt ist, ja daß sie wohl überhaupt bei Plato nichts andres vertritt als die Auseinandersetzung im Denken, die Setzung in verschiedenen Denkstadien, wovon die gewöhnliche, konkretere Bedeutung der Zeit erst abgeleitet wird.

Es soll nun auch mit der Einführung der zeitlichen Unterscheidung der gesuchte Ausgleich nicht etwa schon gefunden sein. Es wäre ja so weit nur in getrennten Denkstadien einmal die reine, unbezügliche Setzung, das andre Mal die bezügliche gedacht, ohne daß ein Übergang, eine wahre Vermittlung von der einen zur andern Weise der Setzung aufgezeigt wäre. Für diese Vermittlung aber kann nicht etwa der Begriff der Zeit einstehen. Zwar heißt es zunächst weiter, es müsse also auch eine Zeit sein, in der der Übergang (von der einen zur andern Weise der Setzung) stattfinde. Aber das wird, wie wir sogleich sehen werden, alsbald wieder zurückgenommen, es ist nur ein einstweiliges Zugeständnis an die gemeine Denkweise, die, wenn etwas ein zweites Mal anders ist als es erstmals gewesen, die dazwischen verflossene Zeit verantwortlich macht für das Werden dessen, was zuvor nicht war, und das Vergehen dessen, was zuvor war. Also bleibt von diesem Satze endgültig nur stehen: es muß ein Übergang, und es muß etwas sein, worin der Übergang stattfindet.

Dies aber ist nun eben die Zeit nicht. Das wird jetzt weiter festgestellt. Es heißt, paradox in der Fassung, aber klar im Sinn: »Wann« das in Bewegung befindliche zum Stehen oder das still-

stehende in Bewegung kommt, muß es nicht in irgend einer bestimmten Zeit sein. Es ist kein Zeitpunkt, in dem der Übergang vom einen zum andern Zustand gedacht werden könnte, denn in diesem müßten ja die kontradiktorischen Zustände zugleich gedacht werden. Da nun doch der Übergang notwendig zu denken ist, wann findet er also statt? »Wann«, das kann jetzt nicht heißen: in welchem Zeitpunkt? sondern: in welchem Punkte des Denkens? Die Antwort lautet: nicht »wann« es in Bewegung noch »wann« es in Ruhe ist, noch überhaupt indem es sich in einem Zeitpunkt befindet; sondern in etwas seltsamen, er nennt es τὸ ἐξαίφνης, das »im Nu« oder »auf einmal« oder »unversehens«, was nur sagen will, daß der Übergang selbst nicht empirisch gegeben ist oder aufgezeigt werden kann. Es ist nachher, was es zuvor nicht war, ist nicht mehr, was es zuvor war, ohne daß der Übergang wahrgenommen werden konnte — der aber dennoch stattgefunden haben muß, das heißt, den das Denken zu setzen nicht umhin kann. Es wird weiterhin bestimmt als das, worein und woraus der Übergang geschieht. Nicht während des Stillstands kann der Stillstand in Bewegung, nicht während der Bewegung die Bewegung in Stillstand übergehen, sondern zwischen beiden, in keiner Zeit, muß dies seltsame Wesen (φύσις), das »auf einmal«, seinen Sitz haben. Und in diesem unsagbaren Denkstadium kann man, wenn etwas vom Sein zum Vergehen, vom Nichtsein zum Werden gelangt, weder sagen, daß es ist, noch, daß es nicht ist, weder, daß es wird, noch, daß es nicht wird.

Was Plato so mit den Worten ringend zu sagen versucht, wird deutlich, wenn man die ersichtlich hier vorschwebende Unterscheidung des Diskreten und Stetigen ausdrücklich einführt. Die Zeit wurde aufgestellt als Ausdruck der diskreten Setzung. Als solche steht sie nur dafür ein, daß in dem diskreten Denkpunkt 2 etwas ein andres ist als es in dem diskreten Denkpunkt 1 gewesen, das heißt, daß es in 2 nicht ist, was es in 1 gewesen, und ist, was es nicht gewesen ist. Die Momente 1 und 2 negieren sich, d. h. sondern sich, schließen sich aus, und sondern damit oder schließen von einander aus die in beiden gesetzten Inhaltsbestimmungen, etwa *A* und *B*. Dagegen wird im ἐξαίφνης (dem Nu) der stetige Übergang von *A* in nicht-*A* und von nicht-*B* in *B* gedacht. Dieser ist in der That durch die Zeit zunächst nicht darstellbar. Zeit sagt, jedenfalls unmittelbar, nur: vor und nach. Sie ermöglicht, was vorher war und was nachher ist, nicht aber, von sich aus, den stetigen

Zusammenhang zwischen beiden, d. h. das Werden zu denken. Sondern das gehört einem Denken an, welches dem Zeitdenken vorausliegt, welches die Zeit als Kontinuum zu denken vielmehr erst ermöglicht, als daß es selber durch das Zeitdenken ermöglicht würde. In diesem wird weder *A* noch nicht-*A* gedacht, aber auch nicht bloß negativ dies weder — noch, oder die logische Indifferenz von *A* und nicht-*A*, sondern die Grenze, als das, in dessen Begriff das, worin die eine Bestimmung endet und von wo die andre ihren Ausgang nimmt, identisch gesetzt wird. Das aber ist der genaue Begriff der Kontinuität.

Endgültig zwar kann dieser Begriff der Grenze nicht in dieser gegensätzlichen Stellung zur zeitlichen Setzung verbleiben; wiewohl es instruktiv war, ihn in diesem Gegensatz zunächst einzuführen, denn so mußte seine unbedingte Priorität vor der zeitlichen Setzung eindringlich klar werden. Aber auf Grund der schlechthin ursprünglichen Setzung der Grenze und damit der Kontinuität kann nunmehr die Zeit selbst als stetig, und kann so auch der Übergang in die kontradiktorische Bestimmung, das Werden oder Vergehen, in die Zeit, die nunmehr stetige, nicht bloß diskrete, gesetzt werden.

Durch das Denkmittel der Kontinuität, wie wir jetzt Kürze halber sagen dürfen, ist somit der Ausgleich zwischen der unbezüglichen Setzung (der Thesis) und der bezüglichen (der Antithesis) angebahnt. Es ist die Möglichkeit eröffnet, daß die erst unbezügliche Setzung in die Bezüglichkeit, das heißt, die erst rein gedachte Idee, das *a priori*, in die Erfahrung, die ja das Gebiet der Bezüglichkeit bedeutet, eintritt. Es ist der erste Grund gelegt zur Möglichkeit der Erfahrung als methodisch gesicherter Erkenntnis, was ja das Ziel der ganzen Untersuchung ist. Die folgenden Deduktionen werden das von immer neuen Seiten und in immer deutlicheren Fassungen bestätigen.

III. FOLGEN FÜR DAS NICHT-EINE BEI BEZÜGLICHER SETZUNG DES EINEN (KAP. 22).

Wenn Eines ist (Einheit stattfindet), was gilt vom Andern oder Nicht-Einen? lautet die Frage. Hier muß nun vor allem Klarheit darüber geschaffen werden, was unter diesem Andern zu verstehen ist. Schon im Laufe der zweiten Deduktion wurde das Andre, d. i. alles was nicht Eines (oder das Eine) ist (146 D), eingeführt. Die bezügliche Setzung der reinen Denkbestimmung fordert den Be-

griff von etwas, worauf der Bezug stattfindet. Und im Grunde ist das der Begriff des Andern zum Einen, er ist also gewissermaßen herausgezogen aus dem Begriff des Einen selbst, nämlich diesem Begriff, nicht mehr in abstrakter Isolierung, sondern nach seiner wirklichen Funktion in der Erkenntnis verstanden. Diese kann er nur ausüben an einem Andern, das Andre ist also schon mitgesetzt, wenn das Eine selbst wirklich gesetzt, d. h. als Funktion der Erkenntnis ins Spiel gesetzt ist. Das bewies ja die zweite Deduktion: Wenn gesetzt, ist es, also ist mit dem Einen, indem es selbst gesetzt wird, auch das Sein gesetzt, damit aber schon eine zweite Bestimmung, mithin überhaupt die Zweiheit, und, sofern wiederum jede der Teilbestimmungen sowohl eine ist als auch ist, also wieder dieselbe Zweiheit einschließt, die unendliche Vielheit. »Auf alles, welches vieles ist, ist also das Sein verteilt, es geht keinem ab von allem, was ist, nicht dem kleinsten noch dem größten . . . Zerstückt ist es unter das kleinste und größte und auf alle Weise sich verhaltende, und ist mehr als alles geteilt, es sind grenzenlos viele Teile des Seins«. Und ebenso ist »durch das Sein auch das Eine selbst zerstückt und ist vieles, ist an Menge unendlich« (144 B und E). Somit haben wir schon, gegenüber dem »im Denken (*τῇ διανοίᾳ*) bloß für sich genommenen« Einen (143 A), das Andre, auf das es sich beziehen, auf das seine Funktion sich erstrecken kann. Es ist, ihm selber immanent, durch es selber gesetzt, nämlich sofern es nach seiner wirklichen Funktion in der Erkenntnis, das heißt aber, in seiner Eigenschaft der Bezüglichkeit, und nicht in jener abstrakten Trennung verstanden wird, in der es, wenn es dabei bleiben sollte, auch gar nicht das Eine wäre, da durch seine absolute Isolierung, mit allem Sein, auch das Eins-sein aufgehoben wäre.

Doch verblieb auch in der zweiten Deduktion das Eine noch in der Rolle des Subjekts. Auch das Verhältnis zum Andern wurde von ihm ausgesagt, als ob es das zu erkennende Subjekt wäre. Insofern blieb die zweite Deduktion, so gründlich sie den fundamentalen Fehler, der besonders der der Eleaten war, die Sonderstellung der reinen Begriffe, in der sie aufhörten Beziehungsarten zu bedeuten, zu überwinden schien, doch noch mit einem Fuße im Eleatismus stecken. Die reinen Begriffe schienen noch immer nicht Bestimmungsmittel, Funktionen, Methoden der Erkenntnis, sondern mindestens zugleich oder außerdem das zu bestimmende, zu erkennende selbst sein zu sollen. Dieser Fehler

der Problemstellung hinderte nicht, die wechselseitige Bezüglichkeit aller Grundbestimmungen des Denkens, die logische Entwicklung, die von irgend einem zu allen reinen Begriffen zwingend hinüberleitet, vorzuführen, und dabei auch den Funktionscharakter der reinen Denkbestimmungen hier und da durchleuchten zu lassen. Und gewiß ist damit auch schon die entscheidende Bedingung zur Möglichkeit der Erfahrung angedeutet, da die Erfahrung nichts andres als das Gebiet der Bezüglichkeit bedeutet. Aber doch blieb das wahre Verhältnis der reinen Denkbestimmungen zum x der Erfahrung noch verschleiert, ja verschoben. Das Andre zum Einen konnte noch scheinen bloß die andern Denkbestimmungen, gleichsam die andern Stücke der Denkmaschine zu besagen; wie wenn in der Gleichung der Erkenntnis nur die bekannten Größen, nämlich die eignen Begriffe des Denkens, und nicht auch das x stände, das erst die für die Eleatische Denkweise ruhenden Begriffe in Bewegung, gleichsam die Räder der Maschine in Schwung setzt.

Deutlicher gesprochen: Nicht bloß auf Beziehung überhaupt, die immerhin auch an den ruhenden Maschinenteilen aufgewiesen werden konnte, gleichsam auf statische Beziehungen der Denksetzungen, sondern auf dynamische, d. i. auf wechselnde, auf grenzenlos sich fortentwickelnde Beziehungen kommt es an, und wieder auf den sicheren, methodischen Zusammenhang in diesem Wechsel, auf die bestimmte Richtung dieser Fortentwicklung, die durch den unsichtbaren, stets gesuchten, nie gegebenen Punkt, das x der unendlichen Rechnung der Erkenntnis, bezeichnet wird. War also die Totenstarre der ersten, eigentlich Eleatischen Ansicht der Erkenntnis zwar überwunden, so blieb doch die zweite Ansicht auf einer mittleren Stufe der Abstraktion stehen, die jetzt wieder überwunden werden muß.

Sie wird überwunden, indem die Frage sich umkehrt; indem nicht mehr das Eine, sondern das Andre oder Nicht-Eine als Subjekt gilt, dem die reinen Denkbestimmungen mitsamt dem, woraus sie alle hergeleitet wurden, dem Einen selbst, der Reihe nach beizulegen sind. Und hierbei enthüllt sich nun dies Andre schon deutlich als der Korrelatbegriff zum Eidos, zur reinen Erkenntnisform, mithin als die Materie der Erkenntnis, das ἄπειρον des Philebus, das in sich unbegrenzte, zu begrenzende, in sich unbestimmte, zu bestimmende, das x der Erfahrung, die »Erscheinung«.

Das ergiebt sich so. Das Andre ist allerdings nicht das Eine, aber es muß doch auch wiederum seiner nicht ganz beraubt sein,

sondern irgendwie an ihm teilhaben. — Schon in diesem Ausdruck hat man darauf zu achten, daß das anfängliche Problem des Teilhabens, in dem sich ja die Frage der Möglichkeit der Erfahrung barg, mit voller Absichtlichkeit hier wieder aufgenommen wird, um endlich seiner klarsten Lösung entgegengeführt zu werden. — Als nicht schlechthin Eines muß es Teile haben, Teile aber sind notwendig Teile eines Ganzen, also eines Einen, denn das Ganze sagt das »Eine aus Vielen«. Der Begriff des Ganzen wird sehr genau umschrieben als der »einer gewissen Einheit« (*μιᾶς τινὸς ἰδέας* 157 D) oder »eines Einen« (*ἑνός τινος*), welches »aus den gesamten ein vollständiges (geschlossenes) geworden ist« (*ἐξ ἁπάντων ἓν τέλειον γεγονός*). Dasselbe gilt wiederum von jedem Teil, denn »jedes« sagt schon »eines«, welches, abgesondert von den andern, für sich ist. An der Einheit aber hat es Teil, indem es selbst etwas andres ist als eins, sonst hätte es nicht daran Teil, sondern wäre eins. — Man sieht, wie hier schon deutlich das, was bestimmt wird, von der Bestimmung selbst, als dem Begriff nach ein andres, geschieden wird. — Das Eins-sein kommt also nur dem Eins selber zu, aber, an ihm teilzuhaben, dem Ganzen wie auch dem Teil, denn jenes ist ein Ganzes, dessen Teile die Teile, und diese wiederum sind jeder ein Teil des Ganzen, welches Ganzen Teile es eben sind. Also als verschieden vom Einen haben sie Teil an ihm. Als von ihm verschieden aber sind sie Vieles, jetzt im Sinne des mehr als Einen, nicht etwa der einen Vielheit, die vielmehr den Begriff des Ganzen giebt. Und zwar als grenzenlos vieles muß das am Einen teilnehmende (*μεταλαμβάνοντα*, nicht mehr *μετέχοντα*, das, was der Teilhabe fähig sein soll) gedacht werden. Denn nicht indem es Eines ist, noch indem es am Einen bereits Teil hat, kann es daran Teil nehmen (seiner teilhaft werden) eben dann, wann es daran teilnimmt. — Bei diesem »wann« muß man sich der feinen Unterscheidungen des vorigen Kapitels erinnern. Es handelt sich genau wieder um das Stadium des Eintritts der reinen Denkfunktion in das Gebiet der bezüglichen Setzung, um das Ursprungsstadium des Erfahrungsdenkens, welches nur hier nicht (wie dort) von Seiten der reinen Funktion der Bestimmung, sondern von Seiten des zu bestimmenden, des x der Erfahrung selbst ausgedrückt wird. — Mithin, heißt es weiter: als Mehrheit (Mannigfaltigkeit), in der kein Eines ist (d. h. bestimmt ist), d. i. als unbestimmte Mannigfaltigkeit.

Dieser Begriff wird dann noch immer feiner herausgearbeitet.

Nimmt man im Denkprozeß (*τῇ διανοίᾳ* — man beachte die wiederholten Hinweise darauf, daß alles hier beschriebene im Prozeß des Denkens und sonst nirgends zu suchen ist) von diesem nur das geringste weg, so muß doch das weggenommene, da es ja nicht an der Einheit teilhaben soll, wieder ein (im gleichen Sinne, d. h. unbestimmt) mannigfaltiges sein und nicht eins. Wenn man nun so stets wieder »die von der Denkform verschiedene Natur« (das Korrelatum der Denkform, hier der Einheit) an und für sich (d. i. in ihrer Verschiedenheit und zugleich Korrelation zur Denkform selbst) ins Auge faßt, so wird, wie viel (oder wenig) man auch jedesmal von ihr im Auge hat, dies ein grenzenlos Mannigfaltiges sein. Andrerseits haben die Teile, nachdem jeder ein Teil geworden, damit nunmehr Begrenzung gegen einander und gegen das Ganze gewonnen, und das Ganze gegen die Teile. Also hat das »Andre als Eine« die Eigenschaft, daß aus dem Einen und ihm selbst, indem sie eine (gleichsam zeugende) Gemeinschaft eingehen, etwas andres in ihnen entsteht, was jene gegenseitige Begrenzung (Bestimmung, Determination) zuwege bringt, seine eigne Natur für sich dagegen Grenzenlosigkeit (Unbestimmtheit, Indetermination). Somit ist das »Andre als Eine«, als ganzes und in seinen Teilen, einerseits grenzenlos und hat andrerseits Teil an Begrenzung. Wie damit ferner alle übrigen (auch kontradiktorischen) Bestimmungen ihm zufallen, wird nur kurz an dem einzigen Beispiel der Qualitätsbestimmung gezeigt, übrigens, als »nicht mehr schwer zu finden«, dem durch die vorigen Deduktionen hoffentlich genugsam geübten Selbstdenken des Lesers überlassen. Es soll in der That in dieser Hinsicht das Ergebnis der vorigen Deduktion stehen bleiben.

Es scheint fast gar nicht bekannt zu sein, daß in diesem merkwürdigen Kapitel des Parmenides der Grund gelegt ist zum Unbegrenzten und Begrenzenden des Dialogs Philebus. Auch das »dritte aus beiden« (Phileb. 23 CD, 27 B) fehlt nicht. Die Verbindung mit dem vorigen Kapitel aber stellt sich her durch die Unterscheidung des teilnehmens vom teilhaben, des teilhaft werdens vom teilhaft sein. Das teilhaft werden sagt den Denkübergang, der begründet wurde, nicht, wie Schleiermacher meint, im »Unendlichkleinen der Zeit«, sondern in jenem Denkursprung, in dem auch die Zeit sich erst dem Denken erzeugt, und nur so nicht mehr bloß die Diskretion vertritt. Die Denkbarkeit des Werdens fordert die Kontinuität, die auch hier, durch die unendliche Bestimmungsmöglichkeit in jedem beliebig kleinen Teil der unbestimmten Mannig-

faltigkeit, nicht ausgedrückt, aber gefordert ist. Es entspricht der *ἀπειρία*, d. i. Unbestimmtheit aber unendlichen Bestimmungsmöglichkeit, als Mittel, als Methode, als Funktion der Bestimmung das Denken des Übergangs, in letzter Instanz: des Ursprungs, der im Platonischen Begriff des Werdens, hier teilhaftwerdens (*μεταλαμβάνειν*, daneben aber auch *γίγνεσθαι*, 158 D) überhaupt zu Grunde liegt.

IV. FOLGEN FÜR DAS NICHT-EINE BEI ABSOLUTER SETZUNG DES EINEN (KAP. 23).

Nur noch zur Gegenprobe wird ausgeführt, daß, sobald man das Eine und das Nicht-Eine getrennt (*χωρὶς*) setzt, wieder keinerlei Teilhabe des Andern sei es am Einen oder an sonst welchen reinen Denkbestimmungen möglich bleibt. Sagt man »das Eine und das Andre« (außer dem Einen), so ist alles gesagt, es giebt also nicht ein drittes, in welchem, als demselben, sie beide stattfänden. — Nämlich nach der These des vorigen Kapitels müssen beide zusammentreten und eine Gemeinschaft eingehen, offenbar in einem dritten; wir würden sagen: im Urteilen, im Denkprozeß (*διάνοια*); oder anders ausgedrückt, in dem Problembegriff der Erkenntnis, dem Begriff des Gegenstands. Da es nun auch wieder (infolge der ersten Deduktion) überhaupt kein Mannigfaltiges giebt, denn nach ihrem »wahren« Begriff (nach der abstrakten Wahrheit ihrer absoluten Entgegenstellung zu ihrem logischen Gegenteil) schließt die Einheit alle Mannigfaltigkeit aus, so wird auch die Bestimmung des Nicht-Einen als des Mannigfaltigen unmöglich. Das Andre muß also, wie der Einheit, jetzt auch aller Mannigfaltigkeit entbehren; woraus der Wegfall auch aller ferneren Bestimmungen schon von selbst folgt und wieder in nur kurzer Andeutung gefolgert wird.

Damit ist die erste Hypothesis, daß »das Eine« ist, absolviert.

ZWEITE HYPOTHESIS: DAS EINE IST NICHT.

I. FOLGEN FÜR DAS EINE, BEI BEZÜGLICHER NICHTSETZUNG (KAP. 24).

Die Ableitung der Folgen aus der negativen Hypothese, daß »das Eine nicht ist«, läßt radikal neue Ergebnisse nicht erwarten. Aber doch will sie nicht bloß das formale Bedürfnis der allseitigen Durchführung des Themas befriedigen, sondern es hatte für Plato ein

selbständiges Interesse, zu zeigen, daß auch von dem, dessen Nichtsein angenommen wird, sich mancherlei wahre Aussagen thun lassen, daß die Hypothesis des Nichtseins selbst, sofern doch dies Nichtsein, und zwar in Hinsicht eines bestimmten Subjekts, gedacht wird und stattfinden soll, ein Sein einschließt. Sein und Nichtsein sind beide gleichermaßen Setzungen des Denkens und als solche gleichberechtigt, und sie schließen einander nicht nur nicht aus, sondern fordern sich gegenseitig und schließen sich ein. Diese Verflechtung des Seins mit dem Nichtsein, des Nichtseins mit dem Sein wäre, auch wenn sonst nichts dabei gewonnen würde, doch selbst ein lehrreiches, vielleicht das lehrreichste Beispiel jener »Mischung« der Begriffe, deren Feststellung und allseitige Beleuchtung mit der letzten Absicht dieser ganzen Untersuchung in wesentlichem Zusammenhang steht.

Die Ausführung dieses ersten Arguments nun ist besonders darin bemerkenswert, daß sie sich mit stärkster Betonung auf die Möglichkeit der Erkenntnis, auf den möglichen Sinn der Aussage stützt; wie es auch schon im Eingang der parallelen Beweisführung zur ersten Hypothesis (142C, oben S. 244f.) geschah. Die Aussage vom Einen setzt doch dieses als einen Erkenntnisgegenstand (*γνωστόν τι*), verschieden von allen andern, gleichviel ob von ihm Sein oder Nichtsein ausgesagt wird. Denn auch im letztern Falle erkennt man doch, was das ist, von dem das Nichtsein ausgesagt wird, und daß es von allem andern verschieden ist. Also findet vom Einen, indem das Nichtsein von ihm ausgesagt wird, erstens Erkenntnis statt, sonst wüßte man gar nicht, was damit gesagt ist, zweitens Verschiedenheit von allem andern; und so ist überhaupt vielerlei von ihm und in Beziehung auf es auszusagen. Es ist nicht, aber daß es an vielem teilhabe, hindert nicht nur nichts, sondern es ist sogar notwendig, wenn doch eben von ihm, dem Einen, und nicht von irgend etwas anderm, die Aussage gelten soll. Wäre es nicht es, das Eine, von dem das Nichtsein gilt, sondern wäre von irgend etwas anderm die Rede, so dürfte überhaupt kein Wort von ihm gesagt werden. Ist aber einmal die Voraussetzung gemacht, daß es, das Eine, und nicht etwas andres, nicht ist, so muß sowohl das »es« als auch vieles andre ihm zukommen (160C—161A).

Nachdem auf dieser Grundlage leicht eine Reihe weiterer Bestimmungen (Gleichartigkeit, Gleichheit und das Gegenteil) abgeleitet sind, folgt (161E) die wichtige These, daß das nichtseiende Eine auch am Sein in gewissem Sinne teilhaben muß; in dem Sinne

nämlich, daß es sich eben so verhält, wie ausgesagt wird. Das Sein bedeutet die Wahrheit der Aussage; sagt sie die Wahrheit, so sagt sie aus, was ist; eine Erklärung, die wir für alle die besonders unterstreichen möchten, welche der Meinung sind, daß Plato unter dem seinen Ideen zugeschriebenen Sein notwendig eine Existenz wie von Dingen verstanden haben müsse. — Es ist somit das Eine ein nichtseiendes. Denn wenn es nicht wirklich nichtseiend wäre, wenn es irgend von diesem Sein etwas nachließe zum Nichtsein, würde es sofort seiend sein. Es muß also, wenn es nichtsein soll, gleichsam als Band oder Fessel, die es beim Nichtsein festhält, haben das nichtseiend sein; ebenso wie das Prädikat seiend zum Bande hat das nicht nichtseiend sein, damit es vollkommen Sein sei. Denn so wird am meisten das Seiende sein, das Nichtseiende nichtsein, daß das Seiende teilhat am Sein (der Bejahung) des Seiend-seins, am Nichtsein (der Verneinung) des Nichtseiend-seins, wenn es vollkommen sein soll, das Nichtseiende aber an der Verneinung des Nicht-nichtseiend-seins, der Bejahung des Nichtseiend-seins, wenn es wiederum vollkommen nichtsein soll. Folglich hat das Sein am Nichtsein teil und das Nichtsein am Sein, und hat also auch das Eine, wenn es nicht ist, notwendig teil am Sein eben in Hinsicht des Nichtseins (161 E—162 B). — Man hat bei jenem »Bande« (*δεσμός*) an die Kopula denken wollen. Aber es handelt sich hier nicht um die Verbindung des Subjekts und Prädikats, sondern um das Band, richtiger die Bande (Fessel) der logischen Notwendigkeit, in welchem Sinne auch im Gedicht des Parmenides sowohl *δεσμοὶ* (*δεσμοὶ πείρατος* und *πείρατα δεσμῶν*, Fesseln der Schranke und Schranken der Fesseln, fr. 8, 26 und 31 Diels) als auch *πέδαι* (ebenfalls »Fesseln«, 8, 14; *μοῖρ' ἐπέδησεν* 8, 37; 10, 6) gebraucht sind.

Künstlich allerdings und willkürlich mag zunächst die weitere Folgerung scheinen: Da also dem nichtseienden Einen sowohl Sein als Nichtsein zukommt, so gebe es notwendig bei ihm auch den Umschlag (*μεταβάλλειν*, *μεταβολή*) vom einen ins andre Verhalten, mithin Bewegung, Änderung, Werden und Vergehen. Denn einen Umschlag bedeute es allemal, wenn von einem und demselben ausgesagt wird, daß es sich so und auch wiederum nicht so verhält. Andrerseits aber könne Bewegung und sonstige Veränderung bei ihm nicht stattfinden, denn sie besage einen Übergang (*μεταβαίνειν*) irgendwoher irgendwohin, das Nichtseiende aber ist nirgendwo, und so fort. Also stehe es vielmehr still, ruhe unbewegt, und so fort. Gegen diese Folgerungen lassen sich leicht Einwände erheben, zum

Beispiel, Stillstand, überhaupt Beharrung, fordre nicht minder einen Ort oder überhaupt identisches Verhalten, von welchem doch gesagt wurde, daß es dem Nichtseienden nicht zukomme. Das alles wäre eher im Sinne der Gegenthese zu sagen; streng im Sinne der jetzigen These müßte dasselbe anders bewiesen werden.

Besonders leuchtet nicht ein, wie der Übergang von der Bejahung des Nichtseins zur Verneinung des Nicht-nichtseins und umgekehrt jenen Denkübergang (vom Sein zum Nichtsein und umgekehrt) begründen soll, der den Begriff der Veränderung, des Werdens und Vergehens giebt. Aber man darf wohl, im Hinblick auf das 21. Kapitel, dem diese Betrachtung parallel läuft, als Grundmeinung annehmen: Da im Denken diese beiden fundamentalen Setzungsarten, Bejahung und Verneinung, existieren, so existiert notwendig auch der Denkübergang von Bejahung zu Verneinung und umgekehrt; er steht somit, als eine eigene Verfahrungsweise oder Funktion des Denkens, überhaupt zur Verfügung, steht also auch zur Verfügung, um das Werden denkbar zu machen. Die Bedingungen, die allerdings noch hinzukommen müssen, Zeit und Kontinuität, waren in der Parallelerörterung (Kap. 21) angegeben, sie waren hier nicht von neuem zu entwickeln, da das Interesse hier wesentlich nur darauf gerichtet ist, daß man, um auf den Denkübergang überhaupt zu kommen, ebenso gut vom Nichtsein wie vom Sein ausgehen kann. Immerhin bleibt bestehen, daß das Sein des Nichtseins und sein Zusammenhang mit dem Werden hier nicht zulänglich abgehandelt, sondern mehr nur, wie Plato es liebt, auf das erstaunliche des Problems hingewiesen und tiefer führende Gedankenreihen von fern angedeutet sind. Da aber gerade dies Problem im nächsten Dialog eingehend erörtert wird, so liegt die Vermutung nicht fern, daß seine speciellere Behandlung in einer künftigen Schrift schon damals geplant war, und es mit Rücksicht darauf für jetzt bei diesem bloßen Präludieren geblieben ist.

II. Folgen für das Eine bei absoluter Nichtsetzung (Kap. 25).

Nimmt man die Begriffe nun wieder in absoluter Isolierung, so bedeutet Nichtsein Abwesenheit des Seins (*οὐσίας ἀπουσίαν*); nicht also, daß etwas gewissermaßen (*πῶς*) nichtsei, gewissermaßen aber sei; sondern die Aussage »Es ist nicht«, so schlicht hingesagt, bedeutet, daß es auf keine Weise, in keinem Sinne ist oder irgend des Seins teilhaft ist. Das Werden und Vergehen, welches ja nur

sagt: des Seins teilhaftig oder verlustig werden, fällt damit ebenfalls weg. Was in keinem Sinne ist, kann auch nicht ein Sein haben oder verlieren oder seiner teilhaft werden. Es kann überhaupt an nichts teilhaben, denn hätte es teil an irgend etwas, das ist, so hätte es ja damit am Sein teil. Es ist also ganz und gar keiner Bestimmung fähig, mithin auch nicht der Erkenntnis, Vorstellung, Wahrnehmung, Erklärung, Benennung. Mit einem Wort, es verhält sich in keinem Sinne irgendwie.

Es bedarf kaum der Erinnerung, daß damit aber auch jede mögliche Geltung der Hypothesis selbst aufgehoben wäre, denn daß sie gelte, würde ja (nach 161E) bedeuten, es verhalte sich so, wie ausgesagt worden, und das wäre schon ein Sein. Also ist nur zum dritten Mal bewiesen, daß die absolute Setzung sei es des Seins oder des Nichtseins oder irgend welcher Denkbestimmung überhaupt das Denken und die Bestimmung selbst aufhebt, daß also in letzter Betrachtung überhaupt nur bezügliche Setzung statthaben kann. Setzen heißt Beziehen.

III. FOLGEN FÜR DAS NICHT-EINE BEI BEZÜGLICHER NICHTSETZUNG DES EINEN (KAP. 26).

Das Verständnis dieses so schwierigen wie wiederum hoch bedeutenden Kapitels hängt von zwei Voraussetzungen hauptsächlich ab, erstens, daß man in der Hypothesis, daß »das Eine nicht ist«, die bezügliche Nichtsetzung versteht, die ebensowohl bezügliche Setzung ist und nur die absolute schlechthin verneint; zweitens, daß man die Umwendung der Frage scharf beachtet, der zufolge jetzt wieder nicht das Eine selbst, sondern das Nicht-Eine, der Korrelatbegriff zum Einen, das heißt aber, wie jetzt schon vorausgesetzt werden darf und übrigens gerade durch dies Kapitel seine letzte und klarste Bestätigung erhält, das x der Erfahrung als Subjekt zu verstehen ist.

Im 24. Kapitel war nur gezeigt, daß die negative Setzung die Anwendbarkeit von Denkbestimmungen nicht etwa überhaupt verhindert, sondern ebenso notwendig macht wie die positive. Bliebe nun aber das Subjekt das Eine und gar das nichtseiende Eine, so bliebe es bei der im Grunde widersinnigen gegenseitigen Bejahung und auch wieder Verneinung aller Denkbestimmungen von allen, das heißt, bei jenem Widersinn, der in Kap. 13—20, zur Antwort auf die leichtsinnige Herausforderung des jungen Sokrates, nur

allzu gründlich durch alle Einzelheiten durchgeführt worden war. Der gesunde Sinn der Verknüpfung der Denkbestimmungen kann vielmehr nur sein ihre Verknüpfung im Urteil über das Erscheinende. Die allgemeine Möglichkeit dieser Verknüpfung aller, auch der kontradiktorischen Bestimmungen in Bezug auf das wahrhaft gegebene, das heißt unsrer Erkenntnis zum Problem gestellte Subjekt, das x der Erfahrung, beruht aber darauf allein, daß alle Setzungsweisen ausnahmslos als bezügliche verstanden werden. Was beziehentlich A, kann und wird beziehentlich auch nicht-A, und ferner B und so fort sein. Der Gegenstand der Erfahrung aber wurde schon definiert als das Mannigfaltige, in welches die Einheit, das Indeterminierte, in welches die Determination erst eintreten soll; so daß eine Aussage »x ist A« möglich wird. Soll nun dies durch einen, nicht wie dort vom Sein, sondern vom Nichtsein des Einen ausgehenden Beweisgang bestätigt werden, so muß dies Nichtsein nur bezügliches Nichtsein, also nur Verneinung des absoluten Seins bedeuten. Dann versteht sich sofort, daß die bezügliche Nichtsetzung zugleich bezügliche Setzung ist, die aber zum Subjekt nicht die reine Denksetzung selbst, die als absolute ja durch die Hypothesis verneint wird, sondern ihr Korrelatum, den problematischen Gegenstand der Erfahrung haben muß.

Wir verstehen demnach die Frage so: Wenn die absolute Setzung (z. B. des Einen) wegfällt, die relative aber bleibt, was gilt dann von dem Korrelatum aller Denksetzung, von dem zuletzt sie gelten soll: dem x der Erfahrung?

Die Argumentation nimmt nun diesen Gang. Das Andre muß als Andres (Nicht-eines) zunächst Verschiedenes sein; verschieden nicht vom Einen, das ist ja nicht, von ihm ist hier gar nicht die Rede; also von einander verschieden. Also ist es (wie in Kap. 22) unter dem Begriff des Mannigfaltigen (*κατὰ πλήθη*) zu denken, so zwar, daß jedes beliebige Quantum (*ὄγκος*) von ihm ein unbestimmt mannigfaltiges ist (auch dies wie 158C). Nimmt man von ihm auch was für das kleinste galt, so zeigt sich auf einmal (*ἐξαίφνης*) statt dessen, was eins schien, vieles, statt des kleinsten ein überaus großes im Vergleich zu den Teilen, die durch Zerlegung aus ihm hervorgehen. So werden es viele Quanta sein, deren jedes eins zu sein scheint aber nicht ist, denn das (absolut genommene) Eine ist ja nicht. Es wird von ihnen auch eine Zahl zu geben scheinen, wenn doch (scheinbar) jedes eins, und ihrer viele sind... Und da dasselbe klein und auch wieder groß erscheint, klein gegen das, dessen Teil

es ist, groß gegen seine eignen Teile, so muß im Übergang vom einen Schein zum andern auch die Grenze beider Begriffe überschritten werden, das aber ist die Erscheinung der Gleichheit. Es muß ferner jedes Quantum sich gegen ein andres abzugrenzen scheinen, obwohl es in sich betrachtet weder Anfang noch Ende noch Mitte hat, denn, wann immer man etwas in Gedanken als Anfang, Ende oder Mitte nimmt (d. h. annimmt oder setzt), wird sich stets vor dem Anfang ein andrer Anfang, nach dem Ende ein ferneres Ende, in dem Mittleren wieder ein andres Mittlere zeigen, da ja keins von diesen als ein bestimmtes angenommen werden darf, denn es giebt ja gar nicht das (absolut) Eine. — Nachdem nun hier schon an die Stelle des scheinbaren, nicht wahren Seins das »wie seiend« (*ὡς ὄν*) in Gedanken gesetzte getreten ist, heißt es dann geradezu: Also wird notwendig jedes Seiende, das man in Gedanken setzen mag, sich zerbröckeln und zerstücken (*θρύπτεσθαι κερματιζόμενον*, vgl. 144BE), denn es kann nur angenommen werden als Quantum ohne Einheit (*ὄγκος ἄνευ ἑνός*, 165B, vgl. 158C *πλήθη ἐν οἷς τὸ ἓν οὐκ ἔνι*). Von fern zwar und stumpf gesehen, wird es eines zu sein scheinen, aus der Nähe aber in Schärfe gedacht zeigt sich jedes einzelne unendlich an Menge, da es ja der Einheit ermangelt, die es (immer im absoluten Verstande) der Voraussetzung nach gar nicht giebt. Also wird ein jedes von dem Andern sich darstellen als grenzenlos (unbestimmt) und der Grenze (Bestimmung) teilhaft, desgleichen als eins und vieles, gleichartig und ungleichartig; so wie auf einer Zeichnung dem Fernstehenden alles als eins, identisch und qualitativ gleich erscheint, wenn man aber nahe hinzutritt, als vieles und verschieden, nämlich durch die Erscheinung der Verschiedenheit verschieden geartet und ungleich. Die Ableitung der weiteren Bestimmungen wird wieder nur in kurzer Zusammenfassung angedeutet, die Ausführung bleibt, als »nunmehr für uns leicht«, dem Leser anheimgestellt.

Der Beweisgang fordert die schärfste Aufmerksamkeit. Als sein eigentliches Ziel tritt deutlicher und deutlicher hervor die genaue Herausarbeitung des Begriffs der Erscheinung, oder richtiger: des Gegenstands in der Erscheinung. Erst steht dem Scheinen das Sein schroff gegenüber. Jedes Quantum, heißt es, erscheint als eines, ist's aber nicht (164D); es scheint von ihm eine Zahl zu geben (*δόξει*), es erscheint an ihm, ohne Wahrheit (*οὐκ ἀληθῶς φαίνεται*, 164E) gerades und ungerades. Dann schon positiver: es wird vorgestellt (beurteilt?) als das und das (*δοξασθήσεται εἶναι*, 165A),

oder es tritt an ihm die Erscheinung der Gleichheit auf (*φάντασμα ἰσότητος*), die doch schon etwas positives ist. Dann aber: man nimmt (setzt) es im Denken wie seiend; und endlich wird es geradezu *ὄν*, seiend (Gegenstand) genannt (165A, *πᾶν τὸ ὄν, ὃ ἄν τις λάβῃ τῇ διανοίᾳ*), ja, dies Sein in der Erscheinung, es ist jetzt das (scharf, aus der Nähe) Gedachte im Unterschied vom (stumpf, aus der Ferne) Gesehenen, es ist genau das, was »durch den Verstand zu erfassen ist, nicht durchs Gesicht«, nach dem Phaedo (81B), dem Staat (529D: *ἃ δὴ λόγῳ καὶ διανοίᾳ λῃπτά, ὄψει δ' οὔ*, ferner 507C, 510E, 511C, 526A) und dem Timaeus (49A). Und wenn der Ausdruck »Erscheinung« dann doch weiter gebraucht wird, so bedeutet das jetzt nicht mehr gegenstandslosen Schein, sondern es bedeutet die bestimmte, obwohl bezügliche Darstellung des Gegenstands in der zwar bedingten, in ihrer Bedingtheit aber wahren, weil nunmehr begründeten empirischen Erkenntnis.

Nicht minder aber wird die Relativität dieser empirischen Wahrheit hier erst bis zur letzten Schärfe ausgearbeitet. Jede empirische Bestimmung ist wieder überschreitbar ins unendliche, sie wird aber überschritten in immer neuen und neuen Bestimmungen. Diesseits jedes gesetzten Anfangs zeigt sich immer wieder ein noch früherer Anfang, jenseits jedes gesetzten Endes ein weiteres Ende, innerhalb jeder Mitte ein wiederum Mittleres; was man sich nun weiter ausgeführt denken mag in Hinsicht des Raumes, der Zeit, der Bewegung, der Energie und so fort. Da giebt es keinen Abschluß, kann es keinen geben, denn er wäre nur denkbar in einer absoluten Einheit der Bestimmung; diese aber ist ausgeschlossen durch die Voraussetzung, deren Sinn durch den Gegensatz dieser grenzenlosen Relativität nun vollends klar wird: daß »das Eine nicht ist«, d. h. absolute Bestimmtheit nicht stattfindet. Die erscheinende Einheit dagegen, das heißt die relative und in ihrer Relativität wahre Bestimmung giebt es, und giebt es immer.

Diese Relativität aber enthüllt sich eben in der Entfaltung der für sich starren und toten »Einheit« der Denkform zur lebendigen Funktion einer grenzenlos fortschreitenden, nie in einem absoluten Abschluß zum Stillstand kommenden Bestimmungsweise. Es erinnert direkt an Kant, wenn die Erscheinung hier zum Gegenstand wird, und zwar zum Gegenstand für den Verstand, wenn mit dem Zusatz *φαινόμενον*, »als Erscheinung«, »in der Erscheinung« alle reinen Begriffe, als Funktionen zur Ermöglichung des Erfahrungsgegenstands, gesetzt, als Absoluta aber, als Ausdrücke abgesonderter

reiner Vernunftdinge (für die man merkwürdigerweise die Ideen gehalten hat) verneint werden. Der Verstand (*διάνοια*, im Unterschied von *νοῦς*, der Denkprozeß) war als Funktion der bedingten Setzung ja schon im Staat eingeführt worden. Aber dort blieb zum wenigsten scheinbar über ihm die Vernunft als Vermögen echtester, absoluter Erkenntnis stehen. Hier dagegen ist jeder letzte Schein, als ob dem reinen, d. i. von der Erfahrung gänzlich absehenden Denken irgend welche eigentümliche Gegenständlichkeit verbliebe, man darf wohl sagen, endgültig überwunden. Die Gegenständlichkeit der Erfahrung dagegen, die einzige, die es für uns giebt oder die in unserm Bereich ist, beruht auf dem Verstande, das heißt, auf der grenzenlosen Verflechtung und wechselseitigen Durchdringung der in die Welt der allseitigen Bezüglichkeit, d. i. der »Erscheinung« eingetretenen ursprünglichen Denkfunktionen.

Damit ist die Aufgabe gelöst: zu zeigen, erstens, daß wir die Begriffe *a priori* haben, obgleich nur Erfahrung uns zusteht; zweitens, daß und wie sie dem wahren Problem unsrer Erkenntnis, der Gegenständlichkeit der Erfahrung, gewachsen sind. Beides deswegen, weil sie, als Funktionen, nicht Dinge, der Bezüglichkeit nicht entbehren, auf sie vielmehr ganz hingewiesen, und eben dazu geschaffen und geartet sind, inmitten der grenzenlosen Bezüglichkeit doch bestimmte, nämlich relative Setzungen zu ermöglichen.

Noch eins verdient hier wohl eine Anmerkung. Man hat bei den Quanta ohne Einheit an Demokrit gedacht (Susemihl). Allerdings wird *ὄγκος* von den Atomen des Demokrit gesagt, und auch im Timaeus läßt sich bei diesem Terminus (56C, 62C, besonders wenn man zur ersteren Stelle Aristoteles *de gen. et corr.* I 8, pag. 325a 30, vergleicht) der Gedanke an den Atomismus nicht wohl abweisen. Aber dann hat Plato gerade die Atome als absolute unteilbare Quanta, als Analoga des Einen des Parmenides, als falsche *ἑτερῆ ὄντα*, d. i. vermeintlich absolute Bestimmtheiten in der Erscheinungswirklichkeit selbst, abgelehnt, um auch in Hinsicht der Konstitution der räumlichen Wirklichkeit die (im 21. Kapitel ja eingeführte) Stetigkeitsbetrachtung in Strenge durchzuführen. Das »Quantum ohne Einheit« geht merklich hinaus über die bloße »Mannigfaltigkeit ohne Einheit« (*πλήθη* 158C, wieder aufgenommen 164C). Die Mannigfaltigkeit erscheint noch diskret, im *ὄγκος*, der Größe, ist dagegen unfraglich nicht etwa bloß unendliche Teilbarkeit, sondern Stetigkeit gedacht. Es wird das eine Quantum an Menge unendlich gesetzt (*ὁ ὄγκος αὐτῶν ἄπειρός ἐστι πλήθει*, 164D).

Und ὄγκος heißt einmal Größe (populär oft Last, Gewicht, Masse, im wissenschaftlichen Gebrauch eher Volumen, so besonders bei Aristoteles, s. Bonitz Aristoteles-Index), niemals aber Zahl (Theaet. 155A μήτε ὄγκῳ μήτε ἀριθμῷ). Somit ist es kein Zufall, wenn eben in diesem Zusammenhang jenes seltsame Ding, das ἐξαίφνης, wieder auftritt, welches als Ausdruck des Denkübergangs, der die Stetigkeit begründet, erkannt wurde.

Es ist demnach richtig, daß auch das Problem der Materie hier berührt ist. Aber die These ist an sich in unbeschränkter Allgemeinheit zu verstehen. Das Prinzip der Kontinuität oder des Ursprungs dient nicht bloß zur Beantwortung dieses einen, sondern aller von gleicher Ordnung fundamentalen Probleme der »Möglichkeit der Erfahrung«.

IV. Folgen für das Nicht-Eine bei absoluter Nichtsetzung des Einen (Kap. 27).

Die letzte Gegenprobe: Wird die reine Denksetzung schlechthin aufgehoben, so giebt es nicht nur nicht das Sein, sondern auch nicht die Erscheinung. Denn diese bedeutet die wenigstens relativ gesetzte Denkbestimmung, giebt es aber diese überhaupt nicht, so giebt es so wenig die relative wie die absolute Setzung. Die negative Voraussetzung wird hier schroff so ausgesprochen (166A), daß das »Andre« mit nichts von dem, was nicht ist, d. h. mit keiner der, in der Hypothesis ja aufgehobenen, reinen Denksetzungen in irgend einem Sinne oder auf irgend eine Weise Gemeinschaft hätte. Die Ausführung ist fast selbstverständlich und liefert irgend welche neuen Momente nicht.

Man hat gezweifelt, ob hiermit die Erörterung nun auch wirklich abgeschlossen ist. Formell sicher, da mit ἔτι ἅπαξ, »zum letzten« (165E) und εἰρήσθω, »es sei gesagt« (d. h. hiermit fertig!), der Abschluß so deutlich als nur möglich bezeichnet ist. Sachlich aber sind alle acht Hypothesen vollständig abgehandelt; ja man muß sagen, daß Plato keine wissenschaftliche Untersuchung je so bis aufs letzte zu Ende gebracht hat wie diese. Man kann nichts vermissen, es wäre denn — die Lösung des Rätsels. Aber die sollte man selbst finden, dazu ist es eben ein Übungsstück. Daß aber die Auflösung, wie es sich gehört, im Rätsel selbst steht und nicht irgendwoher von außen hineingetragen zu werden braucht, dürfte gezeigt sein.

Nur eine Voraussetzung gehört allerdings dazu, nämlich die Vertrautheit mit der Methodenbedeutung der Idee, wie sie aus dem Phaedo und Staat erwiesen wurde. Sie findet eine ihrer schönsten Bestätigungen darin, daß durch ihre Voraussetzung die sonst hoffnungslosen Schwierigkeiten dieses dornigen Werks ihre sichere und — beinahe einfache Lösung finden.

ACHTES KAPITEL.

Der Sophist.

Einleitung.

Der Parmenides war zu reich an neuen Gedankenkeimen, um sie alle auch schon zur vollen Entfaltung zu bringen. Sie blieben zum Teil derart eingehüllt, daß unsre Analyse sie schwerlich ganz überzeugend herauszuarbeiten vermocht hätte, lägen nicht zwei weitere Schriften vor, in denen wenigstens ein guter Teil dieser Keime sich offener entfaltet: der Sophist und der Philebus.

Daß der Sophist zum Parmenides in nahen Beziehungen steht, konnte nicht wohl übersehen werden. Meinungsverschiedenheiten bestanden dagegen und mögen hier und da noch obwalten über das Zeitverhältnis der beiden Schriften. Doch möchte in dieser Hinsicht die nochmalige Erwähnung des Zusammentreffens des jungen Sokrates mit dem greisen Parmenides (217 C) fast für sich allein schon entscheidend sein. Denn, wenn doch diese Begegnung nach aller Wahrscheinlichkeit nicht wirklich stattgefunden hat, sondern zum Zweck der Gesprächseinkleidung von Plato erdichtet ist, der Hinweis auf sie in einer andern Platonischen Schrift als dem Parmenides selbst daher nur als Hinweis auf diesen verstanden werden kann, so scheint die Annahme gleichermaßen zwingend, daß die Erwähnung im Theaetet auf den noch zu verfassenden, wie, daß die im Sophisten auf den bereits veröffentlichten Dialog zu deuten sei. Denn die Theaetetstelle kann sich, wie wir oben (S. 220) gesehen haben, gar nicht auf das uns vorliegende Gespräch, sondern nur auf ein erst geplantes beziehen, welches so, wie es damals geplant war, nicht zur Ausführung gekommen ist. Dagegen weist die genannte Stelle des Sophisten deutlich auf die dem Leser bereits vorliegende Schrift, da das in dieser thatsächlich befolgte Verfahren,

die Lehrweise durch Fragen, wobei der Antwortende nur »unverdrießlich und lenksam« folgt, wohin die Frage leitet, in Erinnerung gebracht und für die jetzige Unterredung zum Muster genommen wird. Es wäre allzu künstlich, hier zum zweiten Male an ein erst zu schreibendes Werk zu denken.

Auch würde die Rolle, die dem Parmenides im gleichnamigen Dialog zugeteilt wird, noch ungleich auffälliger sein als ohnedies, wenn man sich denken sollte, daß der Sophist mit seiner offenen, einschneidenden Kritik an dem Haupte der Eleaten selbst, die hier einem jüngeren, fortgeschrittenen Philosophen derselben Schule in den Mund gelegt wird, vorausgegangen und zwar, wie man wegen der weitgehenden inhaltlichen Uebereinstimmung beider Schriften doch annehmen müßte, unmittelbar vorausgegangen wäre. Plato konnte nicht wohl, nachdem er soeben den Fehler der Philosophie des Parmenides aufgedeckt und sich von ihr förmlich losgesagt hatte, diesem selben Parmenides die Kritik und Vertiefung seiner eigenen Grundlehre in den Mund legen; wogegen bei der von uns angenommenen Zeitfolge diese ausdrückliche Absage deutlich die Absicht bekundet, jeden falschen Schein, den die Gesprächseinkleidung im Parmenides hinsichtlich seiner Stellung zu dem Eleaten etwa aufkommen lassen konnte, zu zerstreuen.

Aber vielleicht deswegen könnte die Voranstellung des Dialogs Parmenides bedenklich scheinen, weil in sachlicher Hinsicht der Sophist über den Gedankenkreis des Parmenides nicht wesentlich hinauskommt, ja seine letzten Tiefen nicht ganz wieder erreicht. Allein auch der größte schreitet nicht in jedem folgenden Werk über alle früheren hinaus. Und übrigens behauptet der Sophist seine volle Überlegenheit in der größeren Strenge des Verfahrens, in der reineren Ableitung seiner zwar wenigeren, aber probehaltiger begründeten Positionen. Man kann sagen, Plato kehrt mit diesem Dialog zu dem im Phaedo gezeichneten direkt deduktiven Verfahren zurück. Die zweiseitige, vielmehr achtseitige Deduktion im Parmenides war vorübergehend, für ihren bestimmten Zweck höchst förderlich gewesen, aber sie sollte nicht zur Norm werden, nicht den schlichten, geradlinigen Gang der Ableitung aus den hinreichend gesicherten Grundvoraussetzungen, wie der Phaedo ihn fordert, etwa dauernd verdrängen. Sie erwies sich brauchbar nicht bloß zum pädagogischen Zweck der Übung in allen Feinheiten ja Überfeinheiten dialektischer Kunst, sondern auch zum ersten Aufspüren wichtiger, bisher unentdeckter Begriffsbeziehungen. Der Sophist

hält von diesem Verfahren das fest, worin seine gedankenzeugende Kraft eigentlich lag: das genaue Durcharbeiten auch der negativen Wahrheiten, um neue positive zu finden. Nur befolgt er auch darin einen ungleich schlichteren, natürlicheren Gang, und er findet seinen Schwerpunkt in der nachfolgenden ganz direkten Gedankenentwicklung, zu der es im Parmenides gar nicht kam. Auch dieser Unterschied des Verfahrens weist dem Sophisten entschieden die spätere Stelle an.

Damit man nun in das innere Verhältnis des Sophisten zum Parmenides sogleich einen vollen Einblick gewinne, seien voraus in Kürze die wichtigsten der Gedankenreihen angedeutet, welche im Parmenides mehr nebenbei oder in versteckter Weise eingeführt waren, und im Sophisten in irgend einer Form wieder aufgenommen werden.

1. Die Begründung für den Geltungswert der Ideen hat auszugehen von der Feststellung der Bedingungen der Möglichkeit des Urteilens überhaupt. Daraus fließt vor allem die allgemeine Forderung der Verknüpfbarkeit der Fundamentalbestimmungen des reinen Denkens. Zum Beispiel die Einheit kontradiciert der Mehrheit, scheint daher sie logisch auszuschließen. Aber nach ihrer Funktion im Prozeß der Erkenntnis, als eine ihrer Grundverfahrungsweisen im Zusammenhang ihres ganzen Verfahrens, besagt sie notwendig Einheit eines Mannigfaltigen, sie schließt also die Mannigfaltigkeit nicht aus, sondern ein. Umgekehrt ist das Mannigfaltige notwendig ein Mannigfaltiges, also auch wiederum eines. Entsprechend verhalten sich zu einander Identität und Verschiedenheit. In ähnlicher Korrelation stehen ferner Quantitäts- und Qualitätsbestimmung unter einander, und so schließlich alle fundamentalen Denkfunktionen mit allen.

2. Die allseitige Durchführung dieses Motivs erfordert ein System der Fundamentalbestimmungen des Denkens. Ein solches wurde in den beiden ersten Deduktionen des Parmenides angedeutet; zu einer genaueren Abgrenzung und sicheren Ableitung kam es nicht. Im Sophisten wird sie in Angriff genommen, wenn auch freilich nicht über die ersten Schritte hinausgeführt.

3. Der Fortschritt von Denkbestimmung zu Denkbestimmung, das Denken als logischer Prozeß und Progreß gelangte auf dieser Grundlage im Parmenides zu einer Schärfe der Ausprägung wie nie zuvor. Es wurden dadurch die immer schon als problematisch empfundenen Begriffe des Werdens und Vergehens und Anders-

werdens zum ersten Male eigentlich logisch ergründet. Es wurde nicht bloß die im Phaedo schon keimweis enthaltene Erkenntnis der Zeit als allgemeiner Bedingung der Vereinbarkeit kontradiktorischer Bestimmungen durch Verschiedenheit des Beziehungsorts wieder erreicht, es wurde vielmehr festgestellt, daß die Zeit an und für sich den Übergang von *A* in nicht-*A* nicht erklärt. Dieser Übergang ist vielmehr unzeitlich. Er beruht auf nichts anderm als der Kontinuität des Denkens; darauf, daß von *A* zu nicht-*A*, als im Denken gleichsam aneinandergrenzend, im Denken auch der Grenzübergang möglich und notwendig ist, der an sich der Zeit vorausliegt und ihren sonst denkunmöglichen Begriff erst denkmöglich macht. Auch dieses Motiv klingt im Sophisten merklich wieder an; es wird wohl nur deshalb nicht weiter ausgeführt, weil gerade dies als durch den Parmenides erledigt gelten durfte.

4. Die Durchführung auch der negativen Hypothesis, daß »das Eine nicht ist«, gab Anlaß zu einer tiefen logischen Erörterung des Begriffs des Nichtseins. Auch das Nichtseiende ist doch, als nichtseiend, im Denken gesetzt; es ist, kraft dieser Setzung, doch etwas, wovon vielerlei wahre Aussagen möglich sind. Wenn nicht, so würde es sich überhaupt nicht (mit Sinn) aussprechen, es würde nicht einmal dies, daß es nichtsei, sich von ihm aussagen lassen. Also muß auch das Nichtsein am Sein, umgekehrt das Sein am Nichtsein teilhaben. Sein und Nichtsein werden entdeckt als gleichberechtigt neben und in wesentlicher Beziehung zu einander stehende Denkfunktionen; wogegen jenes Nichtsein, welches, nach der Eleatischen Auffassung, das Sein, desgleichen das Sein, welches das Nichtsein schlechthin ausschlösse, damit zu etwas völlig undenkbarem, unsagbarem würde. — Und in engem Zusammenhang damit kam

5. das Problem des Erscheinens schon im Parmenides zur Behandlung, dem Grundgedanken nach sogar schon zur Auflösung. Nur blieb es auch in dieser Beziehung bei Andeutungen, die die erstaunlichen Tiefen dieses Problems mehr nur ahnen ließen als ans helle Licht der Untersuchung zogen. Nach den weitgehendsten dieser Andeutungen besagt das Erscheinen nichts andres als die unendliche Bestimmungsmöglichkeit, die freilich die bloß relative Geltung jeder erreichten Bestimmung einschließt. Das Erscheinen wird damit zu einer Art Sein, es wird, den Worten nach ganz gegen die bisherigen Aufstellungen Platos, zum Gegenstand des »scharfen« Denkens des Verstandes, ja es ist nach dem letzten Ergebnis des Dialogs dieses Denken eigentlich das allein gegen-

ständliche, Erfahrung, zum Denken erhoben, die einzige, eigentlich uns zustehende Erkenntnisart, das reine, erfahrungsfreie, bloße Begriffsdenken, sofern es etwas für sich sein will, im Grunde ein verkehrtes Ideal, ein nicht nur unlösbares, sondern falsch gestelltes Problem. — Die Frage des Nichtseins wird im Sophisten ganz im Sinne der vorigen Schrift, in nahezu erschöpfender Abhandlung, man darf wohl sagen, erledigt. Die Frage des Scheinens und nicht Seins aber ist ganz eigentlich die Grundfrage, zu deren Beantwortung sich alle sonstigen Erörterungen im Sophisten schließlich vereinigen. Und wenn dabei jene letzten Tiefen des Parmenides, die den Platonismus schon bis hart an die Grenzen seiner Selbstüberwindung entwickeln, allerdings nicht völlig wieder erreicht werden, so stimmt doch das allgemeine Ergebnis mit dem Parmenides ganz überein: daß das Erscheinen etwas ebenso positives ist wie, der vorigen Deduktion zufolge, das Nichtsein. Das Grundverhältnis der reinen Denkbestimmungen zum x der Erfahrung kommt dabei zwar nicht zu so fundamentaler Behandlung wie im Parmenides; in dieser Hinsicht darf aber der Philebus als Ergänzung zum Sophisten angesehen werden, wo die Zurückbeziehung auf den Parmenides auch ganz deutlich ist.

Dieser reiche Inhalt wird im Sophisten nun zwar nicht in der hier skizzierten Gedankenfolge entwickelt. Seine Darlegung folgt vielmehr einem übrigens schlichten, durchsichtigen Plane, der in echt Platonischer Weise, von etwas äußerem beginnend, gleichsam unversehens in das Centrum der verhandelten Frage hineinführt.

Der Gast aus Elea, der die Führung des Gesprächs zu übernehmen bestimmt ist, wird von Theodorus den versammelten Freunden als Philosoph vorgestellt. Das giebt den Anlaß zu der Frage: was ist eigentlich ein Philosoph, im Unterschied von den beiden, mit denen er leicht verwechselt wird, dem Sophisten und dem Staatsmann? Es sollen der Reihe nach diese drei Begriffe festgestellt werden. Und zwar wird der Begriff des Sophisten und der des Staatsmanns in diesem und dem nächstfolgenden Gespräch (die eigentlich nur zwei Teile eines einzigen Gesprächs bilden) gesucht; ein dritter Teil, der erst den Philosophen selbst, nach dem ursprünglich gefragt war, hätte zur Darstellung bringen müssen, ist nicht zur Ausführung gekommen.

Eine Reihe von Anläufen, den Sophisten zu definieren, bringt es nicht über die Hervorhebung je eines einzelnen und zwar minder wesentlichen Merkmals hinaus. Endgültig ergiebt sich, daß der

Sophist ein Antilogiker ist, d. h. einer der sich auf die Kunst der Gegenrede versteht, und zwar über alles, was es nur giebt. Nicht als ob er wirklich alles verstände; aber er weiß sich den Schein zu geben, als verstände er alles, und weiß mit diesem Schein solche, die ebenso wenig von der Sache verstehen, zu blenden. Die Sophistik ist also eine Gattung der Nachahmungskunst, die überdies nicht einmal die wahre Sache, sondern die Erscheinung nachahmt.

Damit ist nun erst das tiefere Problem gestellt, dessen Herbeiführung, scheint es, die einzige ernsthafte Absicht dieser sonst ziemlich ironisch behandelten Versuche, den Sophisten zu definieren, ist. Nämlich: was hat es eigentlich auf sich mit diesem seltsamen Scheinen und nicht Sein, diesem Meinen und Aussagen von etwas, das nicht ist? Damit scheint ein gewisses Sein des Nichtseins gesetzt, im Widerspruch mit dem Satze des Parmenides, daß ein Nichtsein auf keine Weise sein, d. h. statthaben könne. Auf dies einzige Problem bezieht sich die uns hier allein angehende Hauptuntersuchung (236D—264B). Nachdem sie erledigt ist, wird auf Grund ihres Ergebnisses die, bis auf diesen tiefer führenden Zweifel schon zuvor hinreichend gesicherte Begriffsbestimmung des Sophisten wieder aufgenommen und ganz im vorigen Sinne zu Ende gebracht.

Die centrale Untersuchung aber gliedert sich einfach nach Problem und Lösung. Die Entwicklung des Problems geht sachgemäß aus vom Begriff des Nichtseins, greift dann aber notwendig zurück auf den ihm gegenüberstehenden positiven Begriff des Seins, der sich nicht minder schwierig erweist. Die Auflösung dagegen geht aus von der ganz radikalen Frage der Möglichkeit des Seins, d. h. der Prädikation überhaupt. Diese fordert allgemein die Verknüpfbarkeit der Begriffe. Aufgabe der Dialektik ist, darzuthun, welche Begriffe mit welchen zu verknüpfen sind. Da nun die Dialektik sich mit der Philosophie wesentlich deckt, so ist damit unversehens der Begriff des Philosophen, vor dem des Sophisten, schon gefunden; was es begreiflicher erscheinen läßt, daß Plato darauf verzichtet hat, diesem noch eine besondre Untersuchung, nach der des Sophisten und des Staatsmanns, zu widmen. Auf Grund der so eingeführten Erörterung über die Fundamentalbegriffe des Denkens wird dann, zugleich mit dem Begriff des Seins, der des Nichtseins endgültig bestimmt. Und zwar ergiebt sich, daß das Nichtsein, als identisch mit der Verschiedenheit, dem Sein nicht schlechthin entgegengesetzt, ein Sein des Nichtseins also, und damit

falsche Aussage, falsches Urteil, falscher Schein möglich, mithin der diese Möglichkeit voraussetzende Begriff des Sophisten gerechtfertigt ist.

1. Aporien inbetreff des Nichtseins.

Die Untersuchung über das Nichtsein geht ohne Umschweife sogleich auf den Hauptpunkt los. Ein Nichtsein schlechthin würde sich überhaupt nicht aussprechen lassen (vgl. Parm. 161A). Es dürfte nicht von irgend etwas, das ist, also überhaupt nicht von irgend etwas ausgesagt werden, denn »etwas« sagt schon, was ist; ein Etwas ohne Sein läßt sich gar nicht denken. Es sagt ferner: eines. Dies wird, etwas äußerlich, durch Hinweis auf den Gebrauch des Singulars begründet; ferner dadurch, daß, was nicht eins, eben keins, also gar nichts wäre. Vielmehr, man dürfte auch nicht einmal sagen, wer es aussage, sage nichts aus, sondern, er sage überhaupt nicht aus. — Zahl überhaupt läßt sich nur aussagen von dem, was ist, nicht von dem, was nicht ist. Man kann aber das Nichtseiende, da es notwendig entweder im Singular oder im Plural ausgesagt wird, ohne Zahl überhaupt nicht mit dem Munde aussprechen noch in Gedanken fassen.

Also kann man das Nichtseiende, an sich oder schlechthin verstanden (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ*), weder gültig aussprechen noch sagen noch denken, es ist unausdenkbar, unaussprechlich, nicht in Worte zu fassen, begriffslos, ein Unbegriff (*ἄλογον*). Und dabei ist noch der ärgerlichste Widerspruch der, daß eben, indem man vom Nichtseienden alles dies aussagt (ihm sei weder Einheit noch Mehrheit beizulegen, es sei undenkbar, unaussprechlich u. s. w.), man ihm erstens Zahl beilegt (denn es wird doch von ihm, in der Einzahl gesprochen), sodann Sein (denn man sagt doch, es sei undenkbar u. s. w.). Man dürfte es gar nicht einmal es nennen, denn schon das ist ein Singular, der ihm wenigstens die positive Bestimmung der Einheit schon beilegen würde.

Daher wird man uns, wie wir uns auch über das Nichtsein ausdrücken mögen, immer leicht des Widerspruchs gegen uns selbst überführen. Sagen wir, die Kunst des Sophisten bestehe darin, vom Wahren ein falsches Bild zu geben, so wird er, ganz mit Recht, erst eine Definition des Bildes von uns verlangen, jeder Versuch aber, es zu definieren, wird an diesem Begriff jene seltsame Verflechtung des Nichtseins mit dem Sein herausstellen: indem es nicht das Dargestellte ist, ist es, nichtwirklicher (nichtseiender) Weise,

das Bild von dem, was ist. Oder wenn wir sagen, daß er durch Trugbilder täusche, d. h. unsre Seele falsches (d. h. das Gegenteil dessen was ist) vorstellen mache, ja wenn man überhaupt einräumt, es gebe ein Irren, so sagt das, es gebe eine Aussage, die von dem, was ist, aussagt, es sei nicht, von dem, was nicht ist, es sei; damit aber würde man einräumen, daß in Meinung und Aussage der Widerspruch: das Sein des Nichtseins, doch statthabe, der nach der vorigen Beweisführung durchaus nicht sollte statthaben können.

Daher muß man wohl, trotz »Vater Parmenides«, der das Gegenteil stets, in Prosa und in Versen, eingeschärft hat, sich entschließen zu erweisen, daß gewissermaßen doch das Nichtseiende sei und das Seiende nicht sei (241 D). — Hierbei wurde das Sein selbst noch als unfraglich vorausgesetzt. Der zweite Teil der kritischen Erörterung wird zeigen, daß dieser Begriff nicht minderen Schwierigkeiten unterliegt als der des Nichtseins.

Diese Kritik des Begriffs des Nichtseins richtet sich einerseits, in höchster Ironie, gegen den Sophisten, der diesen Begriff überhaupt zunichte gemacht glaubt, wenn er zeigt, daß das Nichtsein im absoluten Sinne (der eigentlich gar kein Sinn ist) allerdings auf jede Weise unmöglich ist. Andrerseits aber und ganz ohne Ironie richtet sich die Kritik gegen die These des Parmenides: Nur das Sein ist, das Nichtsein ist schlechthin nicht, ist unausdenkbar, unsagbar. Diese Behauptung erweist sich in sich widersprechend, denn schon indem man von ihm aussagt, es sei unaussagbar, widerlegt man durch die That eben diese Aussage, denn man setzt es dabei gleichwohl im Gedanken, als etwas, das doch irgendwie sei. Parmenides hatte begriffen, daß Sein der Allgemeinausdruck der Setzung im Denken ist; er hatte nicht begriffen, daß die Verneinung, das Nichtsein, eine nicht minder wesentliche Art der Setzung im Denken ist. Dieser allgemeine Begriff des Seins wird hier durchaus vorausgesetzt: alles, was nur überhaupt als etwas, als eines, ja als es (αὐτὸ) ausgesagt wird, ist schon kraft dieser Aussage. So ist die Zahl, denn ohne Zahl läßt sich nichts »mit dem Munde aussprechen oder in Gedanken fassen«. So aber ist auch das Nichtsein, sofern es sich doch aussprechen und denken läßt; sofern es doch gesetzt, und vielerlei von ihm zutreffend ausgesagt wird. Der positive Schluß läßt sich voraus absehen; es ist kein andrer, als den wir aus dem Parmenides kennen: Auch das Nichtsein ist gewissermaßen, Sein und Nichtsein also schließen sich nicht schlechthin aus, sind viel-

mehr, als ursprüngliche Denkfunktionen, wesentlich auf einander hingewiesen, sie setzen sich gegenseitig.

Die endgültige Feststellung über das Nichtsein wird aber vielmehr vom positiven Begriff des Seins ausgehen müssen. Daher muß sich die Erörterung, vorerst in gleicher, kritischer Richtung, nunmehr diesem zuwenden.

2. Aporien inbetreff des Seins.

Der Begriff des Nichtseins erwies sich schwierig. Aber schließt der des Seins irgend geringere Schwierigkeiten ein?

A) »Die Alten« (die Vorsokratiker) haben drauflos definiert, wie viel und wie beschaffen das Sein sei. Versteht man dabei etwas, versteht man, was unter dem Sein selbst, von dem dies alles ausgesagt wird, eigentlich gedacht wird? Davon hätte methodischerweise (243 D) zu allererst Rechenschaft gegeben werden müssen.

Zum Beispiel, man sagt, das Sein ist zweierlei, etwa Warmes und Kaltes. Was sagt hier das Subjekt: das Sein, von dem diese zweifache Beschaffenheit ausgesagt wird? Sagt es ein drittes, so daß in Wahrheit nicht zwei wären, sondern drei? Jedenfalls kann es doch nicht eins von jenen beiden besagen wollen, da dann nur eins und nicht zwei wären. — Oder man sagt, es sei eines. Sagt dann »Sein« dasselbe wie »eines«? Sind »eins« und »seiend« nur zwei Namen einer Sache? Aber wieso zwei Namen, wieso auch nur ein Name einer Sache, wenn überhaupt nur eines ist? Name und Sache wären ja auch schon zwei, da doch der Name nicht Name von nichts oder Name des Namens sein soll, sondern der Sache, als eines andern denn der Name selbst.

Ferner, wenn das eine Seiende nach Parmenides ein Ganzes sein soll, wenn er es schildert als »von der Mitte nach allen Seiten gleich«, so scheint es Mitte und Enden, also Teile zu haben. Nun ist zwar ein Geteiltes, sofern man die Allheit der Teile im Sinn hat, eben ein Ganzes, aber es ist schon nicht mehr das Eine selbst; das Eine, nach seinem bloßen Begriff (ἀληθῶς ἕν, wie Parm. 159 C), müßte ohne alle Vielheit, also ohne Teile sein. Wollte man aber darum etwa auf das Prädikat der Ganzheit verzichten, so würde das Sein »an sich selber Mangel haben« (245 C, hindeutend auf den Vers des Parmenides, 8, 33, Diels); als seiner selbst beraubt wäre es aber (insofern) nichtseiend. Andernfalls wird es ein Mehreres schon insofern, als die Begriffe des Seienden und des Ganzen ver-

schieden sind. Sollte aber der Begriff des Ganzen überhaupt ausfallen, so ließe sich weder Sein noch Werden noch Quantität u. s. f. aussagen, denn was ist oder wird, ist oder wird ganz, was so und so viel ist, ist ganz so viel, und so fort; womit, wie man leicht ersieht, auf einen unaufheblichen logischen Zusammenhang des Begriffs des Ganzen (wie oben des Begriffs des Einen) mit dem ganzen System der Grundbegriffe hingedeutet wird.

Und solcher Schwierigkeiten giebt es unzählige, die einer besonderen Ausführung nicht bedürfen. Leicht hätte sich in der That dieselbe Betrachtung durch die ganze Reihe der im Parmenides behandelten Begriffe durchführen lassen. Es genügt aber die Aufdeckung des Grundfehlers der Methode: Man hat getrost über das, was sei, allerhand Aussagen gethan, ohne allererst über den Begriff des Seins selbst Rechenschaft gegeben zu haben. Der naive Dogmatismus der älteren Philosophie ist damit scharf und zutreffend gekennzeichnet.

B) Von diesen ganz Naiven, die mit der Sache »fertig« zu sein und darüber »ganz genau Auskunft gegeben« zu haben meinten, wird, leider ohne nähere Charakteristik, eine andre Gruppe von Philosophen unterschieden, die sich »anders« über die Frage erklärten (245E). Aus dem weiter folgenden geht aber hervor, daß es sich um Zeitgenossen, also um nachsokratische Philosophen handelt, vermutlich eben um solche, die durch die Schule des Sokrates gegangen waren und so doch eine Ahnung von Kritik zu dieser Frage mitbrachten, nach dem Begriff zu fragen doch nicht ganz unterließen. Es ist der »Gigantenkampf« zwischen dem sensualistischen Materialismus, wie wir annehmen, der Kyniker, einerseits, dem Idealismus der eignen Schule Platos andrerseits, den er mit der gewohnten Überlegenheit der Ironie uns vorführt.

Die ersteren möchten als seiend nur den Körper zugeben. Sie sehen sich aber doch genötigt, einiges Nichtkörperliche hinterher gelten zu lassen. Also fragt es sich nach der auf beides gemeinsam zutreffenden Definition des Seienden. Als solche wird versuchsweise aufgestellt: Seiend ist, was irgend eine Kraft oder Vermögen (*δύναμις*) des Wirkens oder Erleidens besitzt; Sein ist Vermögen. — Dies ist offenbar nicht eine Definition, welche jene Philosophen selbst gebraucht hatten, sondern Plato leiht sie ihnen oder bietet sie ihnen an (*προτεινομένων ἡμῶν*, 247D) als etwas, das sie nach ihren Begriffen am ehesten gelten lassen würden. Man muß darin aber auch nicht etwa eine ganz ernst gemeinte Platonische Definition des Seins

suchen. Zwar hat er den Begriff des Vermögens aufgestellt und mehrfach erörtert, aber überhaupt das Sein dadurch zu definieren, war für ihn, aus den sogleich darzulegenden Gründen, unthunlich. Erstens müßte der Begriff des Vermögens, desgleichen der des Wirkens und des Leidens, erst selbst definiert sein; deren Definition aber würde den Begriff des Seins offenbar schon voraussetzen, was überhaupt von jedem Versuch gilt, das Sein durch irgend etwas andres (als sein vermeintliches logisches Prius) zu definieren. Überdies aber unterläge die Definition derselben Kritik wie die später folgende durch Ruhe und Bewegung: Vermögen des Wirkens und Leidens, aktive und passive Potenz wäre wiederum zweierlei, es würde sich also, wie oben beim Warmen und Kalten, nach einem dritten fragen, das beiden gemeinsam wäre, da doch das Sein selbst in Bezug auf beide eins und dasselbe sein muß. Also wird man die Andeutung (247E) ernst zu nehmen haben: daß es sich hernach wohl wieder anders herausstellen wird, sowohl uns als jenen selbst. Eine nachträgliche Berichtigung folgt zwar wirklich nicht, aber sie ist indirekt aus den später folgenden Bestimmungen leicht zu entnehmen.

Dagegen will die andre Partei, die der »Ideenfreunde«, das Wirken und Leiden den Sinnendingen oder der Welt des Werdens, die sie von der des wahrhaften Seins scheidet und ihr schroff gegenüberstellt, zwar zugestehen, leugnet es aber von diesem wahrhaften, unwandelbaren, unbeweglichen Sein, den unkörperlichen Begriffen (εἴδη). Allein man muß doch wenigstens zugeben, daß das Sein erkannt wird; das ist aber schon ein Erleiden, ja ein Bewegtwerden, wie das Erkennen ein Thun (248E). Überhaupt wird man Bewegung und Wirken dem Sein nicht absprechen dürfen, wenn wenigstens nicht Leben, Seele, Bewußtsein, Vernunft ihm mangeln soll, damit es nur recht hehr und heilig, unbeweglich dastehe. (Man erinnert sich an die in der Natur dastehenden Musterbilder, Parm. 132D, Theaet. 176E u. ö.) Damit aber würde man auf Erkenntnis, Bewußtsein, Vernunft überhaupt verzichten, womit alle Philosophie aufgehoben wäre (249CD). Also darf man ebenso wenig behaupten, daß alles stillstehe, wie andrerseits, daß alles in Bewegung sei; (daß auch damit alle Erkenntnis aufgehoben wäre, durfte aus dem Theaetet und Kratylus vorausgesetzt werden;) sondern man muß beides, Ruhendes und Bewegtes, als seiend anerkennen. Aber damit fällt man wieder in dieselbe Schwierigkeit, an der jede dualistische Erklärung des Seins scheitert: Nicht Still-

stand noch Bewegung wird dann das Sein definieren, sondern man müßte ein drittes nennen, welches beide umfaßt, an welchem beide teilhaben; dies erst wird dann das Sein selbst sein, und es wird, seiner Natur nach, weder ruhend noch bewegt sein. Damit hat die aporetische Erörterung ihr Ende erreicht (250E).

Um aus den nicht geringen Schwierigkeiten dieser Argumentation gegen die »Ideenfreunde« sich herauszuwinden, hat man vor allem festzuhalten: es soll an dieser wie an den übrigen Aufstellungen über das Sein nur der Fehler des Dogmatismus nachgewiesen werden, daß man von Dingen (Seienden, ὄντα) allerlei Aussagen zu thun wagt, ohne sich von dem Begriff des Seins selbst zuvor Rechenschaft gegeben zu haben. Man glaubt die Frage nach dem Begriff des Seins zu beantworten, indem man irgend etwas dinglich Vorgestelltes als das Seiende angiebt, ohne zu merken, daß man, um etwas als Ding d. i. Seiendes zu setzen, das Sein schon definiert haben müßte. Es entspricht nur dieser schließlichen Absicht der Beweisführung, daß die Begriffe (εἴδη), die nach der bestrittenen Theorie das Sein darstellen sollen, hierbei ganz wie Dinge vorgestellt, daß Ideen und Sinnendinge, ganz wie schon im ersten Teil des Parmenides, als zwei Klassen von Dingen nebeneinandergestellt, und für die ersteren, da doch sie besonders das Seiende vertreten sollen, Leben, Beseelung, Vernunft, mithin auch Bewegung verlangt wird, damit doch dem Seienden nicht diese so wesentlich zu ihm gehörenden Prädikate abgehen. Damit wird aber zuletzt nur bewiesen, daß auch diese Theorie über das Seiende ein doppeltes und zwar entgegengesetztes, Ruhe und Bewegung, als gleich ursprünglich seiend vorauszusetzen genötigt ist, also demselben formalen Fehler unterliegt wie die entgegengesetzte, materialistische Theorie, nämlich daß sie das Sein selbst, wenn überhaupt, nur durch solche, und zwar zwei einander entgegengesetzte Begriffe zu definieren vermöchte, die selbst den Begriff des Seins schon voraussetzen.

Also hat Plato nicht etwa seinerseits Begriffe als beseelte, vernunftbegabte Dinge, als eine Art Geister behaupten wollen, wie einige Forscher höchst wunderlicher Weise aus dieser Stelle geschlossen haben. Das ist schon deshalb unmöglich, weil doch diese ganze Lehre völlig als eine fremde eingeführt und auf gleicher Linie mit den sonstigen dogmatischen Thesen über das Sein widerlegt wird. Das alles ist vielmehr mit voller Absicht vom Standpunkt jener dogmatischen Weise der Beantwortung der Frage nach dem Sein durch Angabe von Dingen oder Wirklichkeiten gesagt, die

sich gleich darauf als methodisch grundverkehrt und unmöglich erweist.

Ernsthaft würde Plato von allem nur das festhalten, daß die, nicht als Dinge, sondern als Erkenntnisfunktionen zu verstehenden Ideen nicht der wechselseitigen und wechselnden Bezüglichkeit entbehren dürfen, wenn Erkenntnis möglich sein soll. Darauf weist besonders die Erklärung, die so bedeutsam am Schluß dieser ganzen Kritik steht: Gegen den sei mit allem Grund zu streiten, der Erkenntnis, Besinnung, Vernunft aufhebe und dann noch, worüber es auch sei, was auch immer für eine Behauptung aufstellen wolle (250 C). Allerdings folgt daraus, daß also beides mit einander, Ruhe und Bewegung, zu behaupten sei. Auch soll es in der That bestehen bleiben, daß beide und zwar sehr fundamentaler Weise vom Sein auszusagen sind; aber doch nicht in dem Sinne, daß durch sie das Sein definiert würde. Sondern es bleibt der Urbegriff, den alle andern und der selbst keinen voraussetzt.

Dieser Urbegriff — um die Lösung voraus anzudeuten — besagt die Verknüpfung überhaupt. Er begründet erst alle besondern Verknüpfungsarten, damit aber, wie sich zeigen wird, eben eine Unendlichkeit wechselseitiger und wechselnder Beziehungen. Es fehlt also Leben, Seele und Bewegung dem Sein in der That nicht. Aber in sich, seinem eignen Begriff nach, ist es etwas radikaleres auch als diese so fundamentalen, so unabweislichen Begriffe, ebenso wie es etwas radikaleres ist als die Begriffe des aktiven und passiven Vermögens, des Einen und Vielen, des Ganzen und Teils, und was sonst noch alles im Laufe dieser kritischen Erörterung gelegentlich zum Vorschein gekommen, aber nicht in irgendwie befriedigender Ableitung festgestellt war. Sein ist der letzte Ausdruck der Denksetzung überhaupt, mithin des Urteils, der Aussage, des Logos selbst, daher in allem besonders Ausgesagten notwendiger Weise schon eingeschlossen, also durch nichts im besondern Ausgesagtes etwa zu erklären, sondern schlechthin an die Spitze zu stellen. Aussage aber ist allgemein Verknüpfung, also ist das Sein Allgemeinausdruck der Verknüpfung, und alsdann erst zu entwickeln in die Grundarten der Verknüpfung, also der Prädikation (die Kategorien), die wiederum allen besonderen Prädikationen zu Grunde liegen und sie erst möglich machen. Und das sind die Ideen im echten, Platonischen Sinn: die reinen Methodenbegriffe der Erkenntnis; während die Meinung von jenen dinghaften Begriffen oder »Gestalten«, sehr bezeichnend, geradezu als eine fremde Lehre ob-

jektiv historisch erwähnt, gleich den übrigen historischen Dogmatismen über das Sein ironisiert, und desselben methodischen Grundfehlers überwiesen wird, der überhaupt der Fehler des Dogmatismus ist: daß man drauflos definiert, was »die Seienden« sind, bevor man auch nur gefragt hat, was der Fundamentalbegriff des Seins selber ist.

Aber wer sind denn die »Ideenfreunde«? Wen soll man sich als Vertreter dieser von Plato abgelehnten und doch genau in der Terminologie der früheren Dialoge Platos ausgedrückten Lehre denken? — Nachdem wir im Parmenides bereits Plato selbst die von seinen Schülern mißverstandene Ideenlehre bestreiten, ja erbarmungslos zerpflücken sahen, kann die Annahme nicht dem geringsten Bedenken mehr unterliegen, daß wir es auch hier mit der Ideenlehre in der Gestalt zu thun haben, in der sie von Schülern Platos unter starken Mißverständnissen und in mehr und mehr offenbar werdendem Widerspruch gegen dessen eigne, gleichzeitig mehr und mehr vertiefte Auffassung vertreten wurde. Man weiß allgemein, daß es in Platos Schule kein Schwören auf die Worte des Lehrers gab. Aristoteles hatte aller Wahrscheinlichkeit nach diese Schule noch nicht verlassen, als er bereits gegen den Meister selbst mit der gänzlich ablehnenden, von schweren Mißverständnissen keineswegs freizusprechenden, sogar im Ton nicht immer ehrerbietigen Kritik auftrat, deren koncentriertester Extrakt nur in der Metaphysik erhalten ist. Also hat man hinter den »Ideenfreunden« des Sophisten niemand anders zu suchen als solche Platoniker, die nicht mit dem Meister fortgeschritten, sondern bei der oberflächlichen, dinghaften Auffassung der Ideen stehen geblieben waren, die Platos eigne frühere Schriften in zahlreichen metaphorischen Wendungen zwar nicht meinten, aber nahelegten, gegen die er dann aber, je mehr sie ihm bei andern, Freunden wie Gegnern, regelmäßig unter Anwendung seiner eignen Terminologie gegenübertrat, umso nachdrücklicher Stellung zu nehmen nötig fand. Da ist es denn sehr beachtenswert, daß als charakteristisch für die fragliche Meinung (248 A) gerade die Sonderstellung der »Gestalten« oder Begriffe, als »getrennt« (*χωρὶς*) von der Körperwelt und dem Werden, betont wird, das heißt, genau jene verkehrte Auffassung der Ideen, die wir im Parmenides kennen lernten, und die — Aristoteles seiner zwischen Plato und den Platonikern meist nicht unterscheidenden Kritik der Ideenlehre hartnäckig zu Grunde legt. Auch hier, wie beim Parmenides, muß, wer selber von Platos Ideen keinen andern Begriff hat, sich unbedingt für die Athetese entscheiden.

Und doch könnte er sich diesmal auch nicht mit irgendwelchem Schein auf das Schweigen des Aristoteles berufen, denn es kann nicht gut bezweifelt werden, daß dieser sich in zwei Stellen der Metaphysik auf unseren Dialog bezieht.[1]

3. Fundament der Auflösung: Allgemeine Theorie der Prädikation.

A. Letzte Grundlage: Verknüpfung überhaupt.

Schon der Phaedo lehrte die Wahrheit über das Sein (*τὰ ὄντα*) in den *λόγοι*, das heißt nicht, den Begriffen, sondern den Urteilen suchen. Die Konsequenz der Methode der Ideen fordert aber von den Urteilen auf das Urteil zurückzugehn. So trat wirklich im Staat (511 B) an die Stelle der *λόγοι* — *αὐτὸς ὁ λόγος*. War nun das Ergebnis des kritischen Teils der Untersuchung im Sophisten, daß vor jeder versuchten Aufstellung über »die Seienden« Klarheit gewonnen werden müsse über den Urbegriff »des Seienden«, so erwarten wir schon, daß der positive Aufbau der Seinslehre (von 251 ab) seinen Ausgang nehmen wird von dem Urteil, der Prädikation überhaupt.

Mit einem und demselben Subjekt (251 B *ἓν ἕκαστον ὑποθέμενοι*) verbinden sich in Urteilen viele Prädikate. Einige Philosophen haben zwar überhaupt für unzulässig gehalten, mit etwas (als Subjekt) etwas andres (als Prädikat) im Urteil zu verknüpfen (252 B *οἱ μηδὲν ἐῶντες κοινωνίᾳ παθήματος ἑτέρου θάτερον προσαγορεύειν*), das heißt, sie mißverstanden die Kopula als logische Gleichsetzung. Vieles, meinten sie, könne nicht eines, eines nicht vieles sein, man könne also gar nicht aussagen, ein Mensch sei gut, sondern ein Mensch sei Mensch und gut sei gut. Aber damit wäre überhaupt alle Möglichkeit der Aussage aufgehoben. Man dürfte dann nicht mehr sagen, es ist Bewegung oder es ist Stillstand, denn so verbände man schon mit dem Begriff der Bewegung oder des Stillstands

[1] Metaph. *E* 2, 1026 b 14, vgl. *K* 8, 1064 b 29 bezieht sich zweifellos auf Pl. Soph. 254 A. Der von mir selbst erhobene Zweifel gegen die Echtheit des ganzen Buches *K* macht die Beziehung nicht etwa unsicher, wie Zeller, Philos. d. Gr. II a S. 447, Anm. 2 meint, da der Sache nach dasselbe auch *E* 2 steht. Jedenfalls beweist die Stelle in *K*, daß man die in *E* nur auf den Sophisten zu beziehen gewußt hat. Ebenfalls schwerlich zu bestreiten ist die Beziehung von Metaph. *N* 2, 1089 a 1—5 auf Pl. Soph. 237 A und 242 A.

den des Seins, und so wären alle verschiedenen Thesen über das, was ist, gleichermaßen aufgehoben. Aufs lächerlichste aber gerät der mit sich selber in Widerspruch, der diese Behauptung selbst vertreten will, jeder Begriff sei schlechthin für sich, getrennt von den andern; denn in eben dieser Aussage verknüpft er ja mit dem Subjekt (jeder Begriff) die Prädikate sein, getrennt, von andern und für sich (252C).

Andrerseits lassen nicht etwa unterschiedslos alle Begriffe sich mit allen verbinden, zum Beispiel Stillstand ist nicht Bewegung, Bewegung nicht Stillstand. Also muß es sich mit den Begriffen ähnlich verhalten wie mit den Sprachlauten: daß sich nicht unterschiedslos alle mit allen zusammenfügen, sondern nur bestimmte mit bestimmten. Und zwar gehen vorzugsweise vor den andern die Vokale als Band durch alle hindurch, so daß es ohne einen von ihnen auch für die andern nicht möglich ist in Verbindung zu treten. So giebt es gewisse durch alle hindurchgehende, zusammenhaltende Begriffe, die die Verknüpfung überhaupt möglich machen, und wiederum andre, ebenso durchgehende Gründe der Scheidung der Begriffe (253BC). Und wie es Sache einer eigenen Wissenschaft, der Lautlehre, ist, zu wissen, welche Laute sich mit welchen verbinden, Sache einer andern Wissenschaft, der Tonlehre, zu wissen, wie höhere und tiefere Töne sich richtig verbinden, so fordert es auch eine eigene Wissenschaft, zu erkennen, welche Begriffe (neben *εἴδη*, Grundgestalten, hier oft *γένη*, Gattungen, aber auch *ἰδέαι* genannt) mit welchen zusammenstimmen und welche sich gegenseitig nicht dulden, und ob es solche durchgehende Begriffe giebt, welche die Verbindung und Trennung überhaupt möglich machen und begründen. Diese Wissenschaft ist die Dialektik, die ja schon im Phaedrus, aber nicht genau in diesem Sinne, als Wissenschaft von der Verbindung und Trennung, der Synthesis und Analysis (*συναγωγὴ* und *διαίρεσις*) der Begriffe erklärt wurde.

Genauer wird die Erkenntnis der Begriffsbeziehungen in drei Stufen auseinandergelegt (253DE, zu deuten nach 254BC):

1. Zusammenfassung einer Mannigfaltigkeit sinnlich einzelner und getrennter Gegenstände (*ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς*) in einer auf sie alle sich erstreckenden (also ihre unbestimmte Mehrheit in bestimmter Allheit begreifenden) Begriffseinheit (*μίαν ἰδέαν*), z. B. Rot;

2. Zusammenfassung einer Mannigfaltigkeit solcher von einander verschiedener Einheiten (Ideen) unter einer umfassenden (Subsum-

tion unter dem Oberbegriff, z. B. von Rot, Blau u. s. f. unter Farbe);

3. Auffassung (allemal) einer letzten Idee, die, durch alle die vielen hindurchgehend (*δι' ὅλων πολλῶν = διὰ πάντων*, 253A, C, 254C), sich in einer Einheit zusammenschließt (nämlich der Kategorie, z. B. Qualität); während andre (als unter eine andre Kategorie gehörig) ganz von diesen zu trennen (aus der fraglichen Betrachtungsart auszuscheiden) sind. — Dieselben drei Stufen kehren in nicht sehr genauer Fassung, die aber die beabsichtigte Stufenordnung deutlicher zu erkennen giebt, 254BC wieder als Erstreckung der Verknüpfung »auf weniges, auf vieles, auf alles«.

Es soll nun nicht etwa diese ganze sehr weitläufige Untersuchung, welche Begriffe mit welchen verknüpfbar sind, hier vorgeführt, sondern die Erörterung auf wenige höchste Begriffe beschränkt, für diese aber auch erledigt werden; höchste Begriffe, genauer: größte, nämlich umfassendste; man darf sich dabei an die »größte« Wissenschaft (*μέγιστον μάθημα*) im Staat erinnern.

Hiermit ist das Problem der Kategorien, ihrem strengsten Begriff nach, als oberster Verknüpfungs- mithin Urteilsarten gestellt. Nimmt man die nochmals auf die allgemeine Fragestellung der Möglichkeit des Urteils überhaupt zurückblickende Stelle, 259DE, sogleich hinzu, so ergiebt sich als letzte Grundlage: die Aussage, das Urteil (*ὁ λόγος*), beruhend auf der Verknüpfung (*συμπλοκή*) der Begriffe überhaupt. Wer die Verknüpfung überhaupt aufhebt, aber auch wer unterschiedslos, aufs geratewohl (*ἀμῇ γέ πῃ*) beliebige Begriffe verknüpfen will, hebt allen Sinn der Aussage, alles Urteil, alle Erkenntnis auf. Die Grundarten des Urteils also müssen beruhen auf den Grundarten der Verknüpfung, auf jenen fundamentalen Verknüpfungsweisen, die, durch alle Verknüpfungen hindurchgehend, sie möglich machen. Dazu gehören auch die negativen; auch die Trennung der Begriffe wird sich wohl als eine Art der Verknüpfung herausstellen.

B. Die Grundarten der Verknüpfung (höchsten Gattungen).

Als höchste Gattungen erwiesen sich schon oben (250BC) diese drei: Sein, Beharrung, Veränderung, von denen, wie ebenfalls schon dort bewiesen worden, die zwei letzten sich unter einander nicht vereinen, während das Sein sich mit jedem von ihnen verbindet. Indem aber von diesen jedes mit sich identisch, von den andern verschieden ist, ergeben sich als zwei weitere Grundbegriffe,

von denen dann genau bewiesen wird, daß sie mit keinem der drei erstgenannten etwa zusammenfallen: Identität und Verschiedenheit. Bei diesen fünf höchsten Begriffen bleibt die Betrachtung stehen, nicht als ob damit alles erschöpft wäre, sondern weil sie für den gegenwärtigen Zweck ausreichen.

Eine Vergleichung mit den sonstigen Aufstellungen Platos über das System der Grundbegriffe ist indessen hier wohl am Platz. Im Phaedo bedeutete es einen großen Fortschritt, daß als die »zwei Gattungen dessen, was ist« anerkannt wurden: das Unwandelbare und das Wandelbare; einen noch größeren aber, daß in ausführlicher Deduktion die Möglichkeit der Veränderung, unbeschadet der Beharrung der Formen oder Ideen, ausgemacht wurde. Davon scheint hier im Sophisten geradezu ausgegangen zu werden, wenn als Grundbegriffe dem Sein zunächst diese beiden Begriffe, Beharrung und Veränderung, genannt werden. Allenfalls geht der Sophist über den Phaedo insofern noch hinaus, als er nicht bloß das Gesamtgebiet »der« Seienden zerlegt in die beiden »Arten« des Unwandelbaren und des Wandelbaren, sondern (254D) unmittelbar und in gleicher Ordnung als »höchste Gattungen« nebeneinanderstellt: Sein, Beharrung und Veränderung. Eine tiefere Ableitung ist allerdings im Sophisten nicht zu finden, als daß, wenn es keine, aber auch, wenn es nur Veränderung gäbe, Leben, Seele, Vernunft und Wissenschaft aufgehoben wären; was zwar hinreicht die Unentbehrlichkeit beider, der Veränderung und der Beharrung, zu begründen, aber nicht ein Nachweis ihrer letzten logischen Wurzel genannt werden kann. Aber es darf wohl hier die sehr tiefe Begründung dieser Begriffe, die im Parmenides gegeben wurde, vorausgesetzt werden, wo freilich, wie der Sache nach schon im Phaedo, Position, Negation und Gegensatz vorausgingen und das Werden sich erst ergab als das Mittel, das Zusammenbestehen des Kontradiktorischen denkmöglich zu machen. Wenn hier umgekehrt Identität und Nichtidentität, und damit Position, Negation und Kontradiktion erst an den schon vorausgesetzten Begriffen Sein, Beharrung und Veränderung, in der That etwas äußerlich, aufgezeigt werden, so soll damit schwerlich eine logische Priorität der Beharrung und Veränderung vor der Identität und Verschiedenheit behauptet sein. Zu ersichtlich doch schließen Beharrung und Veränderung Einerleiheit und Anderssein schon ein. Sondern nur, weil auf die letzteren die Erörterung eigentlich zielt, werden die ersteren, als durch frühere Untersuchungen zur Genüge festgestellt, ohne eigent-

liche Ableitung bloß in Erinnerung gebracht und von ihnen auf die Identität und Verschiedenheit erst übergeleitet.

Was die sonstigen, schon anderswo, namentlich im Theaetet und Parmenides aufgeführten logischen Grundbegriffe betrifft, könnte man (zumal nach der Betrachtung pag. 238) besonders die Begriffe der Zahl, Einheit und Mehrheit, in der Reihe der Urbegriffe zu finden erwarten. Oft schien ja der Eleatische Grundgegensatz des Einen und Mannigfaltigen auch für Plato eine ähnlich fundamentale Bedeutung behalten zu sollen, und in dieser Rolle wird er uns bald, im Philebus, wieder begegnen. Daneben könnten besonders noch die qualitative Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit ähnliche Ansprüche erheben. Der Sophist giebt keine Andeutung, wo diese Begriffe etwa einzureihen sein möchten. Sachlich ist aber klar, daß in der Identität sowohl die quantitative Einheit als die qualitative Gleichartigkeit, in der Verschiedenheit die Mehrheit wie die Ungleichartigkeit liegt, Identität und Verschiedenheit also in der That fundamentaler sind und in die quantitative und qualitative Abart sich erst zerlegen. Einheit, Gleichartigkeit, Identität werden gern zusammen genannt, so Philebus 19 B; in der dem obigen zufolge richtigen Ordnung traten sie im Theaetet (185 A B) auf, und im Phaedo behaupteten die Grundsätze der Identität und Kontradiktion entschieden die Priorität vor den Urteilen der Quantität wie der Qualität. Die weiteren, im Parmenides deutlich in drei Gruppen: Quantitäts-, Qualitäts- und Zeitbegriffe, sich ordnenden Grundbegriffe würden sich unschwer den richtig geordneten fünf höchsten Gattungen subsumieren lassen; so blieben nur noch die Kategorien der Erkenntnis, die als eine sehr bemerkenswerte Sondergruppe im Parmenides stets den Beschluss machten. Diese werden wir aber auch im Sophisten (260 A, λόγος als τῶν ὄντων ἕν τι γενῶν), und zwar in der gleichen Absonderung und Schlußstellung, wieder antreffen.

Auffallen kann, im Rückblick auf den Parmenides, daß Beharrung und Veränderung hier schlechthin unvereinbar (ἀμίκτω) genannt werden. Das ist zum wenigsten ein ungenauer Ausdruck, da der Parmenides die durchgängige »Mischung« der Grundbegriffe bewiesen hat und im Sophisten hernach eben diese wichtige Erkenntnis von neuem bekräftigt wird (s. vorläufig 257 A). Gerade an diesen Begriffen ist doch die wechselseitige Verflechtung überaus deutlich. Beharrung sagt Identität im Zeitunterschied. Dieser aber kann ohne Veränderung gar nicht gedacht werden; Zeit sagt geradezu

Wechsel, die Zeitmomente negieren sich gegenseitig. Dagegen schließt der Begriff einer (bestimmten, identischen) Veränderung, etwa Bewegung von identischer Richtung und Geschwindigkeit, ebenso sicher Beharrung ein, ohne die, wie im Theaetet bereits bewiesen worden, die Veränderung selbst überhaupt nicht zu Begriff gebracht werden könnte. Diese Verflechtung wird jedoch weiter unten (256B) in der That angedeutet und wohl nur, weil sie so nahe liegt und anderwärts schon behandelt war, nicht eingehender bewiesen. An dieser Stelle (254D) wird davon vielleicht nur darum abgesehen, weil sich auf diese Begriffe jetzt nicht das Interesse besonders richtet, sondern auf die der Identität und Nichtidentität. Übrigens bleibt doch das immer richtig, daß sich Beharrung und Veränderung zu einander kontradiktorisch verhalten, während das Sein keinem von beiden Begriffen kontradiciert, sondern mit dem einen wie dem andern unmittelbar gesetzt ist, denn es sagt die Setzung überhaupt. Ersteres ist nur, wie gesagt, etwas ungenau als Unvermischbarkeit bezeichnet, da als Mischung der Begriffe sonst gerade jene Verflechtung bezeichnet wird, die bei diesen wie überhaupt bei kontradiktorischen Begriffen allerdings statthat.

Was aber das Verhältnis der fünf ersten Begriffe unter einander betrifft, so bedarf noch einer genaueren Erwägung das etwas kurz behandelte Verhältnis von Sein und Identität. Man könnte diese beiden Begriffe umso mehr gleichzusetzen versucht sein, weil hernach Nichtsein mit Nichtidentität sich decken soll. Das Argument (255B), Sein könne darum nicht mit Identität eins sein, weil sonst alles, was ist, identisch sein würde, überzeugt nicht. Jedes, das ist, ist in der That mit sich identisch. Es ist allerdings zugleich von allem andern verschieden. So behält Plato freilich auch wieder Recht, aber wenigstens sollte gesagt sein, inwiefern. Sein sagt allerdings Identität; da es jedoch ebenso gut Verschiedenheit sagt, diese beiden Begriffe aber unter sich im kontradiktorischen Verhältnis stehen, so kann der Begriff des Seins sich nicht mit einem von beiden decken, da er damit von dem andern ausgeschlossen wäre. Eben dies will Plato sagen, er sagt es nur allzu kurz.

Völlig klar aber wird die Sonderung der Begriffe Sein und Identität auf Grund der gleich folgenden wichtigen Unterscheidung zwischen absoluter (d. h. relationsloser) und relativer Setzung (255C), von der Plato die Anwendung nur auf die Verschiedenheit macht, die aber auf die Identität ebensowohl anzuwenden war. Das Sein nämlich erstreckt sich auf beide Arten der Setzung, die absolute

und die relative; Verschiedenheit dagegen ist eine Relation, deren Termini etwa andrerseits absolut gesetzt werden mögen. Also ist Sein nicht dasselbe wie Verschiedenheit. Das gilt aber ebenso von der Identität: auch sie besagt eine Relation, denn auch, wenn ich etwas sich selbst identisch setze ($A = A$, wie die Logiker sagen), setze ich es eben damit zweimal, und setze es so, in allen seinen wiederholt möglichen Setzungen, also zugleich doch in numerischer Unterscheidung, in die Relation der Identität. A ist (schlechthin), aber nur mit dem ein zweites Mal gesetzten A ist es identisch ($A_1 = A_2$). Also ist Setzung überhaupt mit Identischsetzung, wie fast unscheidbar eng auch beides zusammenhängt, gleichwohl nicht begrifflich dasselbe. Dagegen hindert nichts, Nichtidentität oder Verschiedenheit dem Nichtsein gleichzusetzen, sofern ja unter diesem nicht absolute Nichtsetzung, sondern nur Verneinung irgend einer Bestimmung (B) von einer andern (A), also bloß relative Nichtsetzung verstanden werden soll. Allenfalls bleibt das von unserm Einwand übrig, daß das Wort »Sein« nicht streng eindeutig gebraucht ist, indem einerseits Sein von Identität unterschieden, andrerseits Nichtidentität mit Nichtsein gleichgesetzt wird.

C. Das Nichtsein.

Auf die Verschiedenheit oder das Nichtsein zielte die ganze Betrachtung. Die ersten Bestimmungen folgen direkt aus dem schon gesagten. Es ist ein selbständiger, auf keinen der vier andern etwa zurückführbarer Begriff. Dagegen kommt er, ebenso wie der der Identität, allen andern zu, denn jeder von ihnen ist, wie mit sich identisch, so von den übrigen verschieden.

Daß aber die unter sich kontradiktorischen Prädikate, wie Identität und Nichtidentität, denselben Begriffen zukommen können, ist jetzt nicht mehr problematisch; es wird (256 BC), ganz einstimmig mit dem Phaedo, erklärt durch die gleichzeitige Teilhabe an den einander entgegengesetzten Begriffen, die darum aber nicht etwa selbst zusammenfallen. Die Verschiedenheit wird hierbei zur Sonderung, und ferner zur Verneinung (*διὰ τὴν κοινωνίαν θατέρου, δι' ἣν ἀποχωριζομένη ταὐτοῦ γέγονεν οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ' ἕτερον*, dann, DE, *οὐκ* oder *μὴ ὄν*, 257 B *ἀπόφασις*, das »Absprechen«). Es zeigt sich, daß alles zugleich am Sein und am Nichtsein teilhat, daß auch das Sein selbst alles andre nicht ist. Dagegen darf man sich nicht sträuben, weil Gemeinschaft überhaupt zum Wesen der Begriffe gehört (257 A), nämlich nach

ihrer Funktion im Urteil, welches ja, wie bewiesen, in Verknüpfung (»Gemeinschaft«) verschiedener Denkbestimmungen überhaupt besteht.

Das Nichtsein bedeutet demnach nicht etwa das »Gegenteil« (ἐναντίον) des Seins (257B), sondern nur das Anderssein. — Hier ist freilich »das Gegenteil« kein genügend scharfer Ausdruck. Das erläuternde Beispiel — »nicht groß« (gegen ein andres) könne so gut »gleich« wie »klein« bedeuten — würde auf den sogenannten konträren Gegensatz führen, der allerdings mehr als bloß Verschiedenheit, aber doch auch nur ein andres, ebenso Positives besagt. Plato will aber vielmehr sagen: das Nichtsein bedeute (hier) nicht jene absolute Aufhebung oder Vernichtung des Seins, von der längst bewiesen ist und hier (258E) wieder in Erinnerung gebracht wird, daß sie überhaupt keines Begriffs fähig ist; daß sogar, wer eben dies von ihr aussagt, sie sei keines Begriffs fähig, sich in Widerspruch verwickelt, sofern er im Subjekte dieser Aussage sie doch als einen möglichen Begriff zu setzen scheint. Also: die verneinende Aussage bedeutet nicht etwa, daß das, von dem sie gethan wird, überhaupt nichts sei. Es wird vielmehr notwendiger Weise unter einen andern Begriff gestellt, der nur von dem verneinten »gesondert« und ihm »gegenübergestellt« wird ἀφορισθὲν καὶ ... ἀντιτεθέν, 257E, nachher ἀντίθεσις, 258B). Verneinung sagt Anderssein; die Verneinung eines bestimmten Seins d. h. positiven Prädikats, das nicht-*A*, bedeutet ebenso gut ein Sein (οὐσία 258B) wie das gegenüberstehende positive Prädikat (*A*) selbst.

Dies ist nun endlich der zum Behufe der Definition des Sophisten erforderliche Begriff des Nichtseins; welches dieser Deduktion zufolge ebenso sicher ist und seine eigne Natur hat wie das positive Sein, eine nicht weniger »mitzählende« Art des Seins wie dieses. Es ist nicht bloß (gegen die Behauptung des Parmenides) festgestellt, daß, sondern auch genau definiert, was es ist, und erwiesen, daß es sich ebenso wie das positive Sein auf alles, was ist, erstreckt (258D). Beide, Position und Negation, gehen durch alles hindurch und verflechten sich namentlich auch mit einander: das Nichtsein ist, indem es am Sein teilhat. Es ist aber darum doch nicht das, woran es teilhat: das Sein; und als verschieden von diesem ist es notwendiger Weise eben Nichtsein. Das Sein hinwiederum ist durch Teilhabe am Anderssein ein andres als die übrigen Begriffe, ist also jedes von diesen nicht, ist überhaupt nichts andres als es selbst ist also zweifellos sehr vieles nicht. Und in diesen anscheinend

kontradiktorischen Aussagen ist wirklich kein Widerspruch, da die kontradiktorischen Prädikate stets nur in bestimmtem Sinne und bestimmter Beziehung (*πῇ, ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο*, 259DE), nicht beliebig, aufs geratewohl den bezüglichen Subjekten beigelegt werden.

Wollte man hingegen alle Verknüpfung von einander verschiedener Begriffe (*ἕτερον ἑτέρῳ μίγνυσθαι*, 260A) aufheben, so würde man damit allen Sinn der Aussage aufheben. Der Erweis der Verflechtung verschiedener, auch kontradiktorischer Prädikate war also dazu notwendig: daß uns überhaupt der Logos, der logische Sinn und Wert der Aussage, das Urteil, wie wir zu sagen pflegen, bestehen bleibt als »eine Gattung dessen was ist« (260A). Andernfalls gäbe es nicht nur keine Philosophie mehr, sondern wäre überhaupt keinerlei Aussage mehr verstattet. Damit wird zur abschliessenden Betrachtung, über das Nichtsein in Aussage und Urteil, übergelenkt.

4. Möglichkeit des Irrtums und Scheins.

Mit der Feststellung des Begriffs des Nichtseins ist das stärkste Bollwerk (261C), hinter dem der Sophist sich verschanzt hatte, genommen; so darf man hoffen seiner endlich habhaft zu werden. Es kommt nur noch an auf den Beweis der Möglichkeit, Falsches auszusagen, das heißt auszusagen, was nicht ist, also auf die Verflechtung des Nichtseins mit der Aussage oder dem Urteil.

Das Urteil wird, allerdings zu sehr im Hinblick auf die grammatische Form des Satzes, erklärt als Verknüpfung (*πλέγμα*, 262D) oder Zusammensetzung (*συνθείς*, E, *σύνθεσις*, 263D) von Nomen und Verbum, von welchen das letztere die Thätigkeit (*πρᾶξις*), das erstere das Ding als das thätige (*πρᾶγμα* als *πρᾶττον*) bedeute. Denn das seien die einzigen Arten von »Kundgebungen durch die Sprache«, die sich auf ein Sein (*οὐσία*) beziehen (261E—262E). Und zwar wird ein Sein (Stattfinden) von etwas, das ist oder nicht ist (d. h. des im positiven oder negativen Sinne behaupteten) erst voll bezeichnet durch eine Verknüpfung von Nomen und Verbum, nicht durch bloße aneinandergereihte Nomina oder Verba. Da nun die Aussage des positiven oder negativen Seins das Urteil ausmacht, so ist also dessen wesentlicher Faktor nicht die Thätigkeit noch das Subjekt als Thäter, sondern die Verknüpfung beider in einer Aussage.

Es hätte nahe gelegen, diese Verknüpfung zurückzuführen auf die allgemeine Verknüpfung der Begriffe, die ja als konstituierender

Faktor des Logos, des logischen Sinns der Aussage, also des Urteils bereits festgestellt wurde. Daraus hätte dann erst abgeleitet werden sollen, daß der eine der verknüpften Termini, als Subjekt (ὑποθέμενος, 251B), den Ausgangs- oder Bezugspunkt des Urteils (so wie es hier heißt, das Urteil sei von etwas, τινὸς, 262E, also das Subjekt das, wovon geurteilt wird), der andre Terminus, als Prädikat, das was von jenem geurteilt d. h. in positiver oder negativer Beziehung auf es durch das Urteil erst gesetzt wird, und etwa die Kopula (es ist oder ist nicht) diese Beziehung selbst und damit die Seinsbedeutung des Ausgesagten, das Stattfinden der Verknüpfung bedeutet. Das »Thun« bedürfte wenigstens einer sehr weiten Auslegung, wenn es wirklich alle möglichen Bedeutungen der Prädikation umfassen sollte.

Wenn nun hier schon eine genügend radikale Ableitung vermisst werden kann, die indessen aus der vorangeschickten Grundlegung unschwer nachzutragen wäre, so kann die nun folgende Erklärung des Falschurteilens den Kern des Problems ganz zu verfehlen scheinen. Eine Aussage sei wahr, sofern sie von dem, was ist, aussage, daß es ist, falsch, wenn sie von dem, was nicht ist, also, zufolge der Erklärung des Nichtseins als Andersseins, von etwas anderm als was ist, aussage, daß es sei. Nun ist bewiesen, daß es das Nichtsein (im Sinne des Andersseins) giebt, also giebt es die falsche Aussage (263B). — Gewiß ist der Begriff des Andersseins eine Bedingung dafür, daß man andres als das Wahre aussagen kann. Aber diese Bedingung genügt nicht das Falschurteilen zu erklären. Es wird dadurch nicht erklärt, inwiefern die Aussage, es sei anders, sich an die Stelle der Aussage, es sei so, schiebt, oder umgekehrt; wiefern nicht bloß überhaupt etwas, das nicht ist, d. h. etwas von dem, was ist, verschiedenes, sondern dies verschiedene als dasselbe, dies nichtseiende als seiend ausgesagt wird; wie doch Plato selbst (263D) das Problem viel richtiger formuliert. Das was anders ist, erwies sich ja gerade als ebenso wahrhaft seiend wie das, was so und so ist; sollte also falsch aussagen nur anders aussagen bedeuten, so würde es auch etwas aussagen, das wahrhaft ist. Also erklärt das durch die vorige Déduktion erwiesene Sein des Nichtseins nicht die falsche Aussage. Eher könnte die falsche Aussage scheinen etwas auszusagen, was in keiner Weise ist. Aber dann würde sie voraussetzen, daß es jenes absolute Nichtsein gäbe, von dem vielmehr bewiesen wurde, daß es gar nicht stattfinden kann, daß es überhaupt keines Begriffs fähig ist. Dann könnte es also gar kein Falschurteilen geben.

Um das Problem im Einklang mit Platos Voraussetzungen richtig zu lösen, müsste man davon ausgehen, daß das Scheinen in der That ein relatives Sein bedeutet, das subjektiv für den Urteilenden wirklich stattfindet. In diesem Sinne ist oder enthält in der That der Schein und Irrtum stets etwas Wahrhaftes, Positives. Darin liegt aber eben nicht die Falschheit des Urteils. Sondern indem die bloß beziehentliche Geltung des Ausgesagten nicht erkannt, und daher das wahrhafte Sein des Erscheinenden ohne die einschränkende Bedingung, unter der allein es ein wahrhaftes ist, behauptet wird, wird dann in einer neuen, nicht auf die fragliche Beziehung beschränkten, sondern darüber hinausblickenden Betrachtung das vorige Urteil für irrig erkannt, das heißt als nur in einer, vorher unerkannten Einschränkung zutreffend und von dem, was, sei es überhaupt uneingeschränkt oder doch nicht in dieser Einschränkung von der Sache auszusagen ist, verschieden. So heißt in der That falsch urteilen nur anders urteilen, und das falsche Urteil ist so gut d. h. findet statt, gilt sogar in gehöriger, nur vom Urteilenden nicht erkannter Einschränkung ebensowohl wie das gegenüberstehende wahre Urteil.

Diese Auflösung des Problems darf man in den letzten Teilen des Dialogs Parmenides wenigstens angelegt finden, dessen letzte Tiefen also der Sophist in dieser Frage nicht wieder erreicht. Immerhin nähert sich dieser Auflösung, was schliesslich noch von dem soeben schon von uns verwendeten Begriff des Erscheinens festgestellt wird. Von der Aussage nämlich, dem Logos, wird der Übergang gemacht zunächst zum Urteil, *δόξα*, welches ganz nach dem Theaetet (189 f.) erklärt wird: Denken (*διάνοια*) ist ein innerer, lautloser Dialog in der Seele, und dessen Abschluss (*ἀποτελεύτησις*) in einer Bejahung oder Verneinung heißt *δόξα* (264A); was hier wie Theaetet 187A (oben S. 110) nur durch »Urteil« wiedergegeben werden kann. Erscheinung aber (*φαντασία, φαίνεται ὃ λέγομεν*, 264AB) heißt dasselbe seelische Erlebnis (das Urteil), wenn es nicht von selbst aus dem eignen seelischen Zusammenhang aufsteigt, sondern durch Vermittlung einer Wahrnehmung sich einstellt. Somit ist das Erscheinen allerdings ein Urteilsakt, der aber sich einstellt, vermittelt oder veranlasst durch eine Wahrnehmung. Es ist ein Urteil über das Wahrgenommene, nämlich daß es sich mir jetzt so und nicht anders darstellt. Dies ist nun ein unzweifelhaft wirkliches Erlebnis (*πάθος*) in der Seele, und die Aussage wenigstens, die es nur als solches Erlebnis, d. i. nur als Erscheinen und nicht als Sein,

aussagen würde, wäre eine vollkommen wahre Aussage. Wird andrerseits das Erscheinende nicht als etwas, das bloß erscheine, ausgesagt, sondern als etwas, das sei, so ist doch selbst dann der ganze positive Gehalt der Aussage wahr, und die Falschheit liegt allein in der Nichterkenntnis der Einschränkung, in der allein sie wahr ist. Also beruht das Fehlurteil in diesem Fall nicht auf dem unmöglichen Erkennen von etwas, das schlechthin nicht ist, sondern, erstens, auf positiver Erkenntnis von etwas relativ Wahrem und Wirklichem, zweitens, auf Nichterkenntnis der bestimmten Relation, in der allein es wahr und wirklich ist. Es bedürfte nur der leicht zu begründenden Verallgemeinerung auf das Fehlurteil überhaupt, so erhielte man die obige, richtigere Auflösung des Problems.

NEUNTES KAPITEL.

Philebus und Der Staatsmann.

1. Philebus.

Zeitlich folgt auf den Sophisten unfraglich der Staatsmann, und dann erst der Philebus. Doch scheint es geeignet, den dialektischen Inhalt der ersteren Schrift anhangsweise nach dem Philebus vorzuführen. Denn es handelt sich dabei hauptsächlich um bloße Vorandeutungen des im Philebus ausführlich entwickelten, die völlig durchsichtig erst werden, wenn man von diesem zum Staatsmann zurückgeht. Zugleich bahnt sich im Staatsmann eine Gedankenrichtung an, die sich ganz erst im nächsten Werk, dem Timaeus, durchsetzt. Auch aus dieser Rücksicht empfiehlt sich ausnahmsweise hier die Abweichung von der übrigens unzweifelhaft feststehenden chronologischen Folge.

Der Philebus nun hat zum Thema den Begriff des Guten. Die Gleichsetzung des Guten mit der Lust wird in tief eindringender psychologischer Untersuchung widerlegt, die Gleichsetzung mit der Erkenntnis oder Vernunft, die aus allen früheren Schriften, gewissermaßen auch aus dem Staat (s. S. 192) am ehesten gefolgert werden konnte, wird zwar im Kern der Sache nicht preisgegeben, aber so eingeschränkt, daß zugleich der berechtigte Anspruch der gereinigten Lust zu der ihm gebührenden Geltung kommt.

In der Frühzeit Platos hätte eine derartige Untersuchung, als rein ethische, zwar nicht ohne logische Voraussetzungen, aber doch

ohne tieferes Eingehen auf diese geführt werden können. Auf der Höhe der Platonischen Philosophie ist das nicht mehr angängig, sondern die ethische Entscheidung fordert ein breites logisches Fundament. So ist dieser Dialog sogar einer der wichtigsten für Platos Logik, obgleich er nur zum kleineren Teil direkt ihr gewidmet ist. In seinen logischen Untersuchungen aber knüpft er nicht minder bestimmt als der Sophist an die Errungenschaften des Parmenides an, die sich nach neuen Seiten hier entfalten. Die Anknüpfung ist besonders greifbar im ersten auf dialektische Probleme bezüglichen Abschnitt.

A. Das Grundprinzip des Logischen (pag. 14C—19B).

Die Frage, ob etwa die Lust, desgleichen die Erkenntnis, verschiedene, unter sich entgegengesetzte Arten habe, so daß leicht die eine gut, die andre ungut sein könnte, führt auf das ganz allgemeine logische Problem der Prädikation oder des Urteils überhaupt, welches hier, wie schon wiederholt, in der Form gestellt wird: Wie kann vieles zugleich eines, eines vieles, wie kann verschiedenes, ja entgegengesetztes dasselbe, dasselbe entgegengesetztes sein (14C, vgl. 12E, 13A und D)? Damit ist nicht gemeint: wie ein und dasselbe Ding gleichzeitig viele Merkmale, oder das eine Ganze viele Teile haben könne, und dergleichen; das ist längst abgethan und kein Problem mehr (*συγκεχωρημένα ὑπὸ πάντων*, 14D, 15A, ganz wie Parm. 129D, *ἅπερ ἂν πάντες ὁμολογοῖμεν*, Soph. 251B). Nicht auf die gewordenen und vergänglichen Dinge bezieht sich die Frage, sondern auf die begrifflichen Einheiten (*ἑνάδες*, *μονάδες*), die Ideen (16D *μίαν ἰδέαν*), so wie wir den Menschen, das Rind, oder das Schöne, das Gute als eins setzen. Hinsichtlich solcher Einheiten also fragt es sich, erstens: Hat man überhaupt anzunehmen, daß es sie giebt, daß sie etwas wahrhaftes sind; zweitens: Wie kann — während jede für sich eine und immer dieselbe ist, weder Werden noch Vergehen annimmt, andrerseits im Werdenden, unendlich Mannigfaltigen, sei es als gespalten und vieles geworden anzunehmen ist, oder gar ganz von sich selbst getrennt — sie dennoch ganz gewiß diese eine sein, da es doch als das allerunmöglichste erscheinen muß, daß sie, als eine und dieselbe, zugleich im Einen und in den Vielen sei.[1] Diese Einheit und Vielheit, nicht jene in

[1] Ich weiß mich aus der schwierigen Periode (15B) nicht anders herauszuwinden, als indem ich annehme, daß die Worte *ὅμως* — *ταύτην* nach *χωρὶς* zu setzen sind.

den Sinnendingen ist est, welche den Grund aller dialektischen Schwierigkeiten in sich birgt, wenn man sich nicht über sie klar geworden, dagegen die Lösung aller dieser Schwierigkeiten enthält, wenn man sich darüber klar geworden ist. Das also muß vor allem durchgearbeitet werden.

Der richtige Ausgangspunkt nun (15D) liegt hier in der fundamentalen Einsicht: daß kraft des logischen Sinns der Aussage (*ὑπὸ λόγων*) dasselbe eins und vieles ist, daher sich dies (Verhältnis des Einen und Vielen) begreiflich allenthalben wiederfindet in allem, was jemals, früher oder jetzt, ausgesagt wird. Das wird also niemals aufhören, noch hat es etwa jetzt erst angefangen, sondern es ist das unsterbliche, nie veraltende Begegnis des Logischen selbst (*τῶν λόγων αὐτῶν*) in uns (in unserm logischen Bewußtsein). — Und dann (16B): Es giebt zur wissenschaftlichen Untersuchung keinen richtigeren Weg (Methode) als diesen, auf dem alles, was je an Wissenschaft (*τέχνη*) streifendes entdeckt worden, ist kund geworden; nämlich, als Geschenk der Götter an die Menschen ist wohl das einmal durch irgend einen Prometheus vom Himmel zu uns herniedergekommen zugleich mit einem hell leuchtenden Feuer, und die Alten, die bessere waren als wir und den Göttern näher wohnten, haben diese Sage dann überliefert: Aus Einheit und Vielheit bestehe überhaupt alles, wovon man aussagt, es sei; solche Aussage schließe somit, als gleichermaßen ursprünglich, ein: Bestimmung und Unbestimmtheit (*πέρας καὶ ἀπειρίαν*). Und da dies einmal so geordnet sei (nach diesem Urgesetze der Aussage also), müsse man stets, in Hinsicht des ganzen Gebiets des allemal betrachteten Problems, (erstlich) eine Einheit (Idee) setzen und so (unter ihrer Voraussetzung also) die Untersuchung führen; so werde man finden, daß sie darin sei. Nachdem man sie aber erfasst habe, müsse man, nächst diesem einen, forschen, ob etwa eine Zweiheit, Dreiheit oder sonstige Zahl (nämlich von Begriffen, die jenem umfassendsten sich unterordnen) vorhanden ist, und mit jedem einzelnen von diesen wieder ebenso verfahren, bis man ersieht, nicht bloß, daß die anfangs gesetzte Einheit sich in (unbestimmt) vieles zerlegt, sondern in wie vieles; die »Idee des Unbestimmten« aber (oder Unendlichen, *τὴν τοῦ ἀπείρου ἰδέαν*, wie vorher *ἀπειρίαν*) dürfe man nicht eher an die Betrachtung der Vielheit heranbringen, als man erst alle Zahl zwischen der Einheit und der unbestimmten Vielheit in Erwägung gezogen hat. Dann erst dürfe man jedes Einzelglied der Reihe »ins unbestimmte entlassen und verabschieden«. Dies Verfahren

wird als das dialektische bezeichnet, im Unterschied vom eristischen, welches, mit Übergehung der Mittelglieder, von der Einheit sofort auf die unbestimmte Mannigfaltigkeit überspringt (17A).

Der Mitunterredner bemerkt hier, sehr am Platze, daß er von dem gesagten einiges zwar zu verstehen meine, andres aber gern noch deutlicher erklärt haben möchte. Diese Deutlichkeit wird man bald gewinnen, wenn man sich einige der entscheidenden Feststellungen des Parmenides und des Sophisten in Erinnerung bringt und sie nur einen Schritt weiter entwickelt.

Der Zusammenhang dieser ganzen Betrachtung mit den Resultaten jener beiden Dialoge ist nicht Sache der Hypothese, sondern liegt klar zu Tage. Nicht nur wurde das Problem gleich anfangs (14C—E) in bestimmtem Anklang an beide Dialoge (s. o.) formuliert, sondern das vor allem, was als einzig möglicher Ausgangspunkt für die Lösung aller dialektischen Schwierigkeiten so nachdrücklich bezeichnet wird: daß in der Natur (dem Gesetze) des Logischen, im Sinn der Aussage überhaupt der unwandelbare Grund liegt, weshalb sie notwendig eine Einheit verschiedener, aber mit einander sich verflechtender begrifflicher Bestimmungen darstellt, eben dies war als letzter Ausgangspunkt der Dialektik mit derselben Bestimmtheit der Sache nach im Parmenides, in direktester Formulierung aber im Sophisten ausgesprochen worden.

Und darin wurzelt die Idee. Als schlichter Ausdruck der Einheit des Ausgesagten, ist sie von Haus aus Einheit eines Mannigfaltigen. Und folglich sind — um das (15D) in Frageform gesagte so positiv, wie es verstanden sein will, auch auszusprechen — erstens Ideen notwendig zu setzen; wie ja diese Notwendigkeit im gleichen Sinne, am Ende aller Zweifel, auch im Parmenides nachdrücklich betont wurde (135C). Und sie müssen sich, zweitens, so sehr jede in sich eine unwandelbare Einheit und Identität darstellt, ebenso notwendig auf das unbestimmte Mannigfaltige erstrecken. Sie können es, ohne den im Parmenides ausführlich entwickelten, hier in fast wörtlicher Zurückbeziehung in Erinnerung gebrachten Zweifeln zu verfallen: ob etwa die Einheit der Idee in dem Mannigfaltigen, worauf sie sich erstrecken soll, selber zerteilt und also vieles werde, oder ungeteilt in jedem einzelnen, damit aber (da die einzelnen unter sich getrennt sind, Parm. 131B) gar von sich selbst getrennt sein würde.

Selbst auf die indirekte Entwicklung der hier entscheidenden Einsicht im Parmenides, ihre direkte, deduktive Darlegung, die alles

klärte, im Sophisten ließe das Wort sich zwanglos deuten: daß der Grund aller dialektischen Schwierigkeiten, aller Aporie in diesen Fragen das nicht richtige Verständnis dieser Einheit des Mannigfaltigen, der Grund aller Lösung dieser Schwierigkeiten, aller Euporie, ihr richtiges Verständnis sei. In der That, recht als ein Prometheusfunken erhellt mit einem Schlage alles Dunkel dieser Probleme der so lautere wie schlichte Ausdruck des idealistischen Grundprinzips der Philosophie Platos: daß von dem logischen Sinn der Aussage, als dem einzig möglichen Anfang, auszugehn und, was als Bedingung der Möglichkeit (des logischen Sinns) der Aussage überhaupt, somit als unzerstörlicher Charakter »des Logischen in uns« sich erweist, schlechterdings zu Grunde zu legen ist, als Fundament für alle weiteren Aufstellungen der Erkenntnis.

Dieses ist aber nichts andres als die ursprüngliche (*ξύμφυτος*) Korrelation des Unbestimmten und seiner Bestimmung, des x zum A der Erkenntnis. Das wird in denkbar größter Deutlichkeit erklärt als der erschöpfende und letzte Sinn des Verfahrens der Ideen. Die Einheit der Idee ist nichts andres als die Einheit der Bestimmung, und zwar jenes Unbestimmten, welches im Parmenides zuerst, unter demselben, auch bei Plato selten gebrauchten Terminus *ἀπειρία*, als Korrelatbegriff zum Eidos (158CD), entdeckt worden war. Das besagen fortan auch die unbestimmteren Ausdrücke des Einen und Vielen; man hat dabei zu denken an die »Mannigfaltigkeit ohne Einheit« (*πλήθη ἐν οἷς τὸ ἓν οὐκ ἔνι*), wie der Parmenides (ebenda) in genügend paradoxem Ausdruck es erst bezeichnete, um diesen dann zu ersetzen durch den deutlicheren der *ἀπειρία*, Unbestimmtheit, im Gegensatz zur Bestimmung des Unbestimmten, dem *πέρας*.

Fast Kantisch aber lautet es, daß man in jedem Problemgebiet eine solche Einheit setzen und unter ihrer Voraussetzung dann untersuchen müsse, so werde man eben sie, die man selber gesetzt hatte, darin finden. Also der Verstand findet im Gegenstand nur, was er selbst hineingelegt hat; alle Bestimmtheit, die er am Gegenstand erkennt, beruht auf seiner eignen Setzung. Das ist jene selbe »Setzung« der Grundlage, auf die schon im Phaedo die Idee, unter Abweisung jedes irreleitenden Nebensinns, der durch die mancherlei unvermeidlichen Metaphern des Ausdrucks etwa nahegelegt werden konnte, rein und sicher reduciert, und in der ihre Gewißheit unangreifbar fest gegründet wurde. Und auf diesem

Fundamente beruht, wie hier nochmals bekräftigt wird, »alles, was je an Wissenschaft streifendes ist entdeckt worden«.

So bedarf nur noch das letzte einer Erläuterung: daß von der Einheit (des Grundgesetzes, je für ein bestimmtes Problemgebiet) nicht unvermittelt auf die unbestimmte Unendlichkeit überzugehn, sondern erst die ganze dazwischen liegende Vielheit oder Zahl zu durchlaufen sei. Was zwischen Einheit und Unendlichkeit liegt, scheint selber unendlich, also unbestimmt zu sein. Wie ist also dies Durchlaufen der dazwischen liegenden Zahl zu verstehen?

Der Sinn kann nur sein: es sei in fortschreitender Determination ins besondre zu bestimmen, was irgend bestimmbar ist, ehe man den Fortgang von weiteren zu engeren Bestimmungen, weil darin weiter zu gehen entweder nicht möglich oder nicht nötig ist, abbricht, also das weitere in seiner Unbestimmtheit belässt. Es ist der Begriff des Gesetzes und zwar der besonderen Gesetze, worauf Plato zielt. Jedes allgemeine Gesetz verlangt eine fortgesetzte Specifikation, um sich dem letzten Problem unsrer Erkenntnis, dem Erfahrungsgegenstand $= x$, möglichst zu nähern. Wird nun in dieser fortschreitenden Specifikation, die das gesuchte gleichsam in engere und engere Grenzen (Bestimmungen) einschließt, endlich der Punkt erreicht, wo mit einer noch weiter gehenden Besonderung keine neue Gesetzeserkenntnis zu gewinnen ist, so hat die fernere Zerlegung in die Einzelfälle kein wissenschaftliches Interesse mehr; während sie so lange geboten ist, als noch irgendwelche weitere gesetzmäßige Bestimmung dabei gewonnen werden kann.

Es ist in hohem Maße bezeichnend für die empirisch-wissenschaftliche Richtung, welche die Ideenlehre jetzt genommen hat, daß geradezu als Unterscheidungsmerkmal des dialektischen gegenüber dem eristischen Verfahren festgesetzt wird: nicht bei dem generellen, im schlechten Sinne »bloß« logischen Verhältnis der Einheit des Gesetzes und der unendlichen Unbestimmtheit des Empirischen stehen zu bleiben, sondern die Zwischenglieder (*τὰ μέσα* oder *μεταξύ*) in Vollständigkeit aufzusuchen, das heißt, die besonderen Gesetze zu erforschen, die dem allgemeinen logischen Verhältnis des Gesetzes zum Einzelvorkommnis erst den bestimmten wissenschaftlichen Sinn geben. Im philosophischen Interesse aber ist vorzüglich dies zu beachten, daß die Entfaltung ins Empirische gerade aus der logischen Natur der Aussage, aus den Gesetzen des Urteilens selbst hergeleitet, das empirisch genannte Verfahren also bestimmt erkannt ist als das konkret-logische. Auch das Ver-

fahren der Einteilung, wie es im Sophisten und Staatsmann systematisch geübt, freilich innerlich zu wenig entwickelt und noch zu steif, oft spielerisch gehandhabt wurde, wie es aber, nach einem merkwürdigen Fragment des gleichzeitigen Komikers Epikrates, in Platos Schule unter anderm auch auf die Klassifikation von Pflanzen angewandt wurde, erhält durch diese Betrachtung etwas mehr Licht. Es ist jedoch, wie sich sogleich bestätigen wird, nicht etwa bloß dies gemeint, sondern die empirische Gesetzesforschung im weitesten Umfang.

Das lehren sofort die von Plato selbst angeführten Beispiele. Sie sind schlicht genug, aber zur ersten Verdeutlichung einer damals noch neuen logischen Einsicht eben darum wohl geeignet. Von der Lautlehre etwa versteht man noch nicht gar viel, solange man nur weiß, daß der Laut gewissermaßen eines, die Laute unbestimmt viele sind. Eine Wissenschaft, Lautlehre, wird daraus erst, wenn man auch weiß, wie viele und welche Laute es giebt. Ebenso genügt es in der Tonlehre nicht, zu erkennen, daß der musikalische Ton überhaupt eines, und etwa, daß ein Ton gegen einen andern entweder höher oder tiefer oder mit ihm gleich hoch ist. Sondern es kommt darauf an, die genaue Größe der Intervalle und dadurch den zahlmäßigen Ausdruck der bestimmten Tonhöhe, die Definitionen (ὅροι) der Intervalle, dann die möglichen Zusammenstellungen (»Systeme«) von solchen, das ist, die Gesetze der Harmonie, ferner die zähl- und meßbaren Verhältnisse auch der Rhythmik und Metrik zu kennen.

Hier tritt schon ganz deutlich die notwendig mathematische Form der Gesetzeserkenntnis zu Tage. Das Haften an der Unbestimmtheit, heißt es, lässt im Geiste selbst nur Unbestimmtheit zurück (um das Spiel mit dem Wort ἄπειρος, das zugleich »unendlich, unbestimmt« und »unkundig« bedeutet, einigermaßen sinnentsprechend nachzubilden); die Vernachlässigung der Berechnung der Verhältnisse und der Zahlbestimmung macht, daß man selbst nicht mitgerechnet wird noch mitzählt, wenn von Wissenschaft die Frage ist (17DE). Also auf Zahl- und Verhältnisbestimmung beruht alle Wissenschaft; wie wir in den folgenden Teilen noch genauer hören werden.

Weiter heißt es, wenn von der unbestimmten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen eines bestimmten Problemgebiets, etwa dem Gebiete der Sprachlaute überhaupt, ausgegangen wird, so soll man zunächst die großen Hauptklassen, z. B. Vokale, Konsonanten und

Stumme, unterscheiden, dann die zu jeder Klasse gehörigen Laute erschöpfend bis auf jeden einzelnen feststellen, und so erst, weil sich kein einzelner recht erkennen lässt ohne sie alle, in Erwägung dieser ihrer notwendigen Verknüpfung (δεσμὸς) unter einander, die selbst eine ist und dies ganze Gebiet gewissermaßen zu einem einzigen macht, es alles zusammengefaßt als die eine Wissenschaft, in diesem Fall die Lautlehre, bezeichnen. Es wird also im Begriff einer (besondern) Wissenschaft ein erschöpfender systematischer Zusammenhang aller möglichen Besonderheiten, je innerhalb eines durch einen generellen Begriff abgegrenzten Problemgebiets, und zwar mitsamt ihren wechselseitigen Beziehungen und Verknüpfungsweisen (wie oben die »Systeme« von Intervallen), gedacht.

Würde man fragen, wo hier das »Entlassen ins Unbestimmte« stattfinde, so giebt es zwei Antworten statt einer. Erstens, die bestimmten Sprachlaute, ebenso die bestimmten musikalischen Töne, und wiederum die Intervalle, die rhythmischen Zeitabteilungen und so fort, stellen jederzeit nur Grenzen dar; zwischen diesen giebt es stets unbestimmbar viele, in fortschreitender Begrenzung doch nie zu erschöpfende Zwischenstufen, mit unmerklichen Übergängen. Erschöpfbar sind nur etwa die von der menschlichen Sprache, vielmehr von einer bestimmten, in bestimmter zeitlicher und örtlicher Begrenzung, thatsächlich gebrauchten Laute, und entsprechend die musikalisch gebräuchlichen Töne und Tonverbindungen und so fort; Stufen, die in diesem Fall mehr durch praktische Auslese als durch ein theoretisches Prinzip bestimmt sind. Zweitens aber, der Laut *b* oder der Ton *fis* wiederholt sich in unbestimmbar vielen Einzelvorkommnissen, die bloß als solche keiner wissenschaftlichen Festlegung bedürftig noch fähig sind. Er ist also nur dem Begriff, nicht dem thatsächlichen Vorkommen nach ein einziger; was ebenso von jeder noch so specialisierten physikalischen, überhaupt naturwissenschaftlichen Bestimmung gilt.

Wie aber in diesen Fällen, so findet in der That überall das aufgezeigte Verhalten statt; es ist darin ein schlechthin allgemeines Gesetz der empirischen Wissenschaft formuliert. Ganz schlicht bezeichnet es Plato hernach (19B, 20A u. bes. C) als das Verfahren der Arteinteilung (Specifikation, διαίρεσις εἰδῶν), welches Anwendung finde auf »alles was eines, dasselbe, gleichartig« und das Gegenteil davon ist (19B).

Davon wäre nun hier die Anwendung zu machen auf die Arteinteilung einerseits der Lust, andrerseits der Erkenntnis. Diese

Anwendung unterbleibt jedoch zunächst, da Sokrates auf Grund früherer Erwägung derselben Frage (man wird hier an den Staat denken dürfen) das Ergebnis voraussieht: daß das Gute weder in Lust ohne Erkenntnis noch in Erkenntnis ohne Lust besteht, indem eins ohne das andre nicht vollkommen und sich selbst genug sein würde. Es fragt sich dann weiter, welches von beiden im Begriff des Guten das primäre, vorwaltende und bestimmende Merkmal ist, welches das andre nur folgeweise nach sich zieht. Dies erfordert aber erst eine tiefe Ergründung der Natur beider, der Lust und der Erkenntnis, die von neuem auf die Grundsätze der Dialektik zurückzugehen nötig macht.

B. Die vier Seinsprinzipien (pag. 23C—31A).

Alles was »ist«, besteht, wie festgestellt, aus dem zu bestimmenden ($= x$) einerseits, den Bestimmungen des Denkens (A, B u. s. f.) andrerseits. In diesen ist aber zunächst nur abstrakt der Inhalt der Bestimmung gedacht; zur wirklichen, konkreten Bestimmung jenes x gehört noch der Zusammentritt der beiden Termini, des x und des A, das heißt eben dies, daß das vordem unbestimmte x bestimmt wird zum A. Das »dritte, aus jenen beiden in eins gemischte« (23D) fände demnach seinen Ausdruck in dem fertigen Urteil: x ist A. Dieser Zusammentritt wird, wie hier als Mischung, so weiterhin (25E) als Gemeinschaft (*κοινωνία*) bezeichnet, was schon im Parmenides (158D) und im Sophisten als Ausdruck für die Relation der beiden Termini im Urteil diente. Einmal (27D) wird es, anschaulicher noch, als »Bindung« des Unbestimmten durch die Bestimmtheit (d. h. die Bestimmung als Festsetzung) ausgedrückt. Auch dabei wird man sich des Ausdrucks »Band« für das Bestimmende im Parmenides (162A) und im Sophisten (253A) erinnern; im letzteren wurde besonders die ursprüngliche Verknüpfungsart, die Kategorie, als Band oder (ebenda, C) Zusammenhaltendes bezeichnet. Der letzte logische Sinn der Verknüpfung im Urteil (*συμπλοκή*, *πλέγμα*, *σύνθεσις*) ist demnach: die Bestimmung des x zum A.

Dann wird noch als viertes der »Grund« des Zusammentritts hinzugefügt, und als fünftes, das sich vielleicht noch als notwendig herausstellen möchte, ein ebenso allgemeiner Grund der Scheidung angedeutet (23D). Doch wird diese Andeutung an keiner ferneren Stelle etwa wiederaufgenommen, sondern es ist stets nur von den

vier »Gattungen« die Rede. Zunächst wird jedoch auch die vierte noch beiseite gestellt, dagegen die drei ersten einer genauen Untersuchung unterzogen.

1. Das Unbestimmte und dessen Bestimmung (23 E—26 D).

Das erste Prinzip wird erläutert durch den Sinn komparativer Prädikate wie wärmer, kälter, mehr, weniger, größer, kleiner, schneller, langsamer (24 A, 25 C). Solche enthalten eine Unbestimmtheit. Eben das, was sie zu Komparativen macht, das Mehr und Weniger, das in diesen Begriffen selbst liegt (*ἐν αὐτοῖς οἰκοῦντε τοῖς γένεσιν*), gestattet, solange es darin enthalten ist, keinen Abschluß (*τέλος, τελευτή*). Ist dagegen eine abschließende Bestimmung erreicht, so hört damit das Mehr und Weniger auf. Der Komparativ sagt also den Mangel des Abschlusses (*μὴ τέλος ἔχειν*). Ein unabgeschlossenes (*ἀτελές*, 24 B) ist aber eben ein unbestimmtes. Die Bestimmung bedeutet den Abschluß im Urteil. — Wir erinnern uns, daß das Urteil als Abschluß des Denkprozesses (*διανοίας ἀποτελεύτησις*) im Sophisten (264 A) und schon im Theaetet (190 A) erklärt wurde. Wenn das Bewußtsein eine Bestimmung getroffen hat (*ὁρίσασα*) und fortan eins und dasselbe aussagt, nicht mehr schwankt (*διστάζῃ*), so nennen wir das Urteil, hieß es dort.

Im Parmenides aber (157 E) war es eben diese logische Geschlossenheit (das *τέλειον*), welche den Begriff des Ganzen als des Einen, Bestimmten gegenüber der unbestimmten Vielheit der Teile ausmachte. Diesen mathematischen Sinn erhält der Abschluß in der »Grenze« oder Bestimmtheit (dem *πέρας*) auch hier. Gegenüber der unbegrenzbaren Mannigfaltigkeit des zu bestimmenden, welche zugleich auch die Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit bedeutet, der die Bestimmung ein Ende macht (*παύει τὰ ἐναντία διαφόρως ἔχοντα*, 26 E), wird diese genauer zur bestimmten Quantität, zum »so und so viel« (*ποσόν*) im Unterschied von dem, nun ebenfalls quantitativ gedachten, aber unbestimmten »mehr und weniger«; oder gleichbedeutend zur Maßbestimmtheit (*μέτριον*, was Maß hat). Tritt dies an die Stelle (*ἕδρα* oder *χώρα*, Sitz oder Platz), wo zuvor das mehr und weniger (oder stark und schwach, *σφόδρα καὶ ἠρέμα*) sich befand, so muß eben dies den Platz räumen, den es zuvor innehatte (*ἔρρει ταῦτα ἐκ τῆς αὐτῶν χώρας ἐν ᾗ ἐνῆν*). Die Unbestimmtheit der komparativischen Aussage bedeutet ein Fortrücken, nicht identisches Beharren (*προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει . . . ἀεὶ . . .*

ὡσαύτως), die bestimmte Quantität dagegen Stillstand, Einhalt im Weitergehn (τὸ δὲ ποσὸν ἔστη καὶ προϊὸν ἐπαύσατο, 24CD). — Dazu nehme man noch den Ausdruck des Unvollendbaren (ἀπέραντον, 28A), oder dessen, was von sich selbst aus weder Anfang noch Mitte noch Ende in sich hat (31A); was besonders an die Beschreibung im Parmenides (165AB) erinnert: daß vor jedem Anfang ein noch früherer Anfang, nach jedem Ende ein ferneres Ende, in jedem mittleren ein wiederum mittleres erscheine.

Das Fliessende, die Möglichkeit über jede erreichte Bestimmung mit neuen Bestimmungen wieder hinauszugehn, Unmöglichkeit mit irgend einer Bestimmung je zu einem absoluten Abschluß zu kommen, gelangt in diesen so vielfältigen Wendungen zu scharfer Ausprägung. Indem aber die bestimmte Größensetzung es ist, die solcher Unbestimmtheit ein Ende macht, so enthüllt sich hier der tiefste Grund der im Philebus durchweg und mit so besonderem Nachdruck ausgesprochenen Überzeugung: daß nur auf Grund mathematisch exakter Bestimmung empirische Wissenschaft möglich sei. So wird geradezu zum Allgemeinausdruck der Bestimmung des Unbestimmten und damit der konkreten Seinsbestimmung überhaupt die Maßbestimmtheit: Gleichheit, Doppelheit, Zahl- und Maßverhältnis überhaupt (25AB); was dann, aber auch nur dann richtig ist, wenn man den Begriff der Quantität in äußerster Weite nimmt; zum Beispiel die Lagebeziehungen der projektivischen Geometrie, die ohne Einführung von Maßbegriffen doch einer rechnerischen Behandlung unterliegen, würden unfraglich unter den weiteren Platonischen Begriff des Maßes oder der Quantität fallen. Vor allem aber ist sicher erkannt, daß die sogenannten Qualitäten, wie die hier von Plato als Beispiel gebrauchten der Wärme und der Tonhöhe, einer Bestimmung (wie warm oder kalt, wie hoch oder tief) nur durch Zahl und Maß fähig, insofern durchaus als Quantitäten (veränderliche Größen) zu behandeln sind.

Besondre Aufmerksamkeit fordert noch die Verbindung der Begriffe des Unbestimmten und seiner Bestimmung mit denen des Raumes und andrerseits der Zeit. Im Phaedo wurde das Werden, Vergehen, Anderswerden als bloßer Stellenwechsel der selbst unveränderlich bleibenden Bestimmtheiten (Ideen) beschrieben. Dieser setzt ein Stellensystem voraus, die letzte logische Grundlage des Raumbegriffs. Die wechselnde Besetzung aber derselben Stellen durch verschiedene, einander ausschließende Bestimmtheiten führte die Zeit ein, als Bedingung der Möglichkeit auf dasselbe x, nämlich dieselbe

zu besetzende Stelle bezogener kontradiktorischer Aussagen. Die Raumbedeutung des »Unbestimmten« drückte sich im Parmenides (Kap. 26) in dem Begriff des ὄγκος aus, was wir mit Quantum übersetzten, freilich so nur übersetzen durften, indem wir darin das, was im Philebus als bestimmte Quantität (ποσόν) und andrerseits unbestimmtes mehr und weniger unterschieden wird, zusammenfaßten, denn der ὄγκος ist in sich unbestimmt, aber ins unendliche bestimmbar.

Dieser Begriff scheint wieder aufgenommen zu werden in dem »Unbestimmten« des Philebus, sofern ihm ein Sitz oder Ort zugeschrieben wird, in welchen, an Stelle der fließenden Unbestimmtheit, die quantitative Bestimmtheit eintrete. Nun kann aber der Ort des zu bestimmenden $= x$ nicht voraus schon bestimmt sein. Also muß die Meinung vielmehr die sein: zwischen den Grenzen, welche durch successive Setzungen bestimmt werden, verbleibt allemal ein Gebiet der Unbestimmtheit, zugleich weiteren Bestimmungsmöglichkeit, und in dies Gebiet, welches also seinen Grenzen nach bestimmt, übrigens aber unbestimmt ist, tritt die neue Bestimmtheit ein, die damit zugleich eine neue Grenze, also auch eine neue Stellbestimmtheit setzt. Auf Grund dieser Betrachtung schwindet jeder Schein, als ob Plato das »Unbestimmte« selbst zu etwas irgendwie schon seiendem mache, da es doch vielmehr einen bloßen Seinsfaktor vertreten soll, dem für sich kein Sein zugeschrieben werden darf; denn jedes ihm zugeschriebene Sein würde schon eine Bestimmtheit an ihm setzen, also das πέρας in das ἄπειρον schon einführen. Das Unbestimmte vertritt also zwar den Raum, aber als bloße Bestimmbarkeit und zwar grenzen- und abschlußlose, fließende Bestimmbarkeit, während die Ortsbestimmtheit, wenn irgend etwas, dem Prinzip der »Grenze« zu unterstellen ist.

Das Fließende aber ist zugleich schon das Veränderliche. Die Größe als Veränderliche (προχωρεῖν, προϊέναι) und andrerseits Konstante (μένειν, στῆναι), das schien es zu sein, worauf die ganze Betrachtung eigentlich zielte. Ist nun hierin der Begriff der Zeit schon vorausgesetzt? Schwerlich, denn dann hätte er als eigner Grundbegriff neben Unbestimmtheit und Bestimmung voraus aufgestellt werden müssen. Sondern es kann sich nur fragen, ob er etwa durch eben diese Betrachtung eingeführt werde. Eingeführt wurde er im Phaedo, und anfänglich auch im Parmenides, als logische Bedingung der kontradiktorischen Setzungen (A und nicht-A) in Beziehung auf dasselbe zu bestimmende (x). So wäre aber die

Zeit nur Ausdruck der Sonderung: was im Punkte 1, das gilt nicht im Punkte 2, und umgekehrt. Das echte Problem des Zeitbegriffs liegt aber vielmehr in der Möglichkeit des Übergangs von *A* in nicht-*A*, in welchem Übergang die kontradiktorischen Bestimmungen nicht in verschiedene Punkte (Setzungen) auseinandertreten, sondern in einem Punkte zusammenzutreffen drohen; wenn man nämlich den Übergang in einem Punkte zu denken versucht. Aber im Übergang selbst darf eben keine von beiden Bestimmtheiten gedacht werden, da jede die andre ausschließen würde. Also kommen wir genau auf jene Unbestimmtheit, die zwischen den bestimmten Grenzen ihren »Sitz« hat. Dieser Sitz ist also kein Punkt; er ist, genau wie es im Parmenides (156 D) erklärt wurde, in keiner Zeit zu denken, wenn Zeit (d. i. Nacheinander), zumal Zeitpunkt (das Eine und Andre im Nacheinander), schon Bestimmtheit besagen soll. Dieser Sitz der Unbestimmtheit vertritt also genau jenes seltsame Etwas, das ἐξαίφνης des Parmenides, in welches, so hieß es dort ausdrücklich, die eine Bestimmtheit vergehen und aus welchem die andre hervorgehn müsse, da doch nicht, indem *A* noch ist, nicht-*A* eintreten könne. Denkt man aber in der Zeit nicht bloß die Bestimmtheit des dann und dann, sondern auch den Durchgang durch die Unbestimmtheit, so kann man in diesem Sinne sagen, daß das Unbestimmte zugleich, wie den Raum, auch die Zeit mitvertrete. Genauer jedoch wird man sich so ausdrücken: es bedeute auch die Unbestimmtheit, das Fließende der Zeit und des Raumes, während die zeitliche und räumliche Bestimmtheit der Gattung der »Grenze« zuzurechnen ist.

Früher wurde diese Unbestimmtheit bei Plato gern bezeichnet durch den Ausdruck des Werdens oder der Bewegung, d. h. des Übergangs von Bestimmtheit zu Bestimmtheit. Das ist jedoch eigentlich nur die Möglichkeit des Werdens, nicht das Werden im positiven Sinne des Entstehens. Dieses ist vielmehr zu repräsentieren durch den Eintritt der Bestimmtheit in das Unbestimmte. So wird nun hier (26 D) das »dritte aus beiden«, der »Sprößling« des Unbestimmten und der Bestimmung, definiert als Werden zum Sein (*γένεσις εἰς οὐσίαν*), vermöge der gemäß dem Prinzip der Bestimmung (des *πέρας*) zustande gebrachten Maßbestimmtheiten (*ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων*).

Es ist sehr zu beachten, daß hiermit, zum ersten Mal in dieser Deutlichkeit, das Werden einen ganz positiven Sinn erlangt. Es wird etwas, das fortan ist. Das Werden sagt hier das Hervorgehn,

das Entstehen des bestimmten Seins; bestimmt nach Maßgabe eines Gesetzes der Bestimmung, und zwar nicht bloß des universalen Gesetzes der Bestimmung des Unbestimmten überhaupt, sondern allemal eines speciellen Gesetzes von notwendig mathematischer Form, welches ein Wieviel, und zwar ein verhältnismäßiges Wieviel, eine Maßbeziehung für es festsetzt.

In gleichem Sinne heißt (27B) jenes dritte: die aus beiden gemischte und (kraft dieser Mischung, d. i. des Zusammentritts beider Faktoren) »gewordene (entstandene) Seinsbestimmtheit« (*γεγενημένη οὐσία*). Und es wird das vierte Prinzip bezeichnet als Grund der Mischung und (damit) Entstehung (ebenda). Das Werden wird hier zur Schöpfung, es schließt nichts mehr von Verneinung ein, sondern wird zum Quell aller Bejahung und, was sonst zwar schwierig genug, aber für die geänderte Richtung des Denkens über diesen Begriff besonders bezeichnend ist, zum Quell alles Guten (25D—26C): Der Eintritt der Bestimmtheit (des *περατοειδές*, was zur Gattung des Bestimmenden gehört) macht der Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit des fließenden Mehr und Weniger ein Ende und bringt, indem er die Bestimmtheit (des Wieviel) darin setzt, Ebenmaß und Übereinstimmung darin hervor, und eben dies bedeutet jetzt das Werden oder Entstehen. Als Beispiele dienen: die Hervorbringung von Gesundheit im kranken Körper, von Harmonie und Rhythmus im Unbestimmten des Tongebiets, von Maß und zwar übereinstimmendem Maß in Kälte und Hitze, woraus die geregelten (Jahres-)Zeiten entstehen, und so alles Schönen und Guten; die Meidung des Zuviel und aller Schlechtigkeit, als auf Unmaß und Grenzenlosigkeit der Lust und Sättigung beruhend. Das alles kommt zustande durch eins und dasselbe: Gesetz und Ordnung, die Folge des Prinzips der Bestimmung (*νόμον καὶ τάξιν πέρας ἐχόντων*, 26B).

Man kann sich wohl verwundern, wie hier auf einmal der teleologische Begriff des Guten an die Stelle der bloßen Bestimmtheit des Seins tritt. Ist denn alles bestimmt wirkliche damit auch schon gut? Dieser Begriffsübergang ist nur daraus verständlich, daß die Güte eines Dings für Plato im Grunde nichts mehr als seine Selbsterhaltung besagt (so hier *ἀποσῶσαι*, 26C). Unter diesem Begriff fällt für ihn allerdings das in seiner vollen Positivität verstandene Sein mit dem Guten zusammen. In dieser weiten, Natur und Sittenwelt zugleich umspannenden Bedeutung trat der Begriff der Gesetzesordnung schon im Gorgias auf. Er entsprach dort dem Eidos und Logos ganz wie hier dem Peras, das nur eine

schärfere Bestimmung des Eidos und Logos ist. Dieselbe Koincidenz lag auch in der »Idee des Guten« im Staat, welches das (konkrete) Sein doch bloß überragte als das letzte Prinzip des Seins. Dieses Prinzip aber war, da die Seinsbestimmtheiten (ὄντα) allein zu begründen sind in den Setzungen des Denkens (λόγοι), schließlich kein andres als das Prinzip des Logischen selbst, αὐτὸς ὁ λόγος. Nicht anders hier; denn wenn in der »Bestimmung des Unbestimmten« Sein und Gutes sich als in ihrem letzten gemeinsamen Prinzip vereinigen, so war die Bestimmung des Unbestimmten selbst nur hergeleitet worden aus der logischen Natur der Aussage, aus dem Urgesetz des Logischen »in uns«.

Oder sollte doch noch ein höheres sich aufthun in dem vierten Prinzip, dem des »Grundes«? Das bleibt noch zu untersuchen übrig.

2. Das Prinzip des Grundes (pag. 26E—30E).

Die ganze Schwierigkeit liegt hier darin: im Zusammentritt des Unbestimmten und der Bestimmung scheint der logische Grund des Seins schon aufgezeigt; und nun wird noch ein besondres Prinzip des Grundes aufgestellt. — Zwar daß »aus« den beiden, dem Unbestimmten und der Bestimmung, das Sein hervorgeht (ἐκ τούτων . . . γέγονε, 26B), daß es also ihr Sprößling ist (ἔκγονον, 26D), würde an sich noch nicht einen anderweitigen Grund ausschließen, da das, woraus etwas wird, nicht das ist, was das Sein selbst hervorbringt, sondern nur das zu seiner Entstehung dienende, im gewöhnlichen Ausdruck die Materie darstellt (27A). Aber von dem Zusammentritt beider heißt es ganz direkt, daß er Maß und Einstimmigkeit und damit das Sein hervor- oder zustandebringe (ἀπεργάζεσθαι, 25E, 26A und D) ja erzeuge (ἐγέννησεν, 26A), desgleichen für seine Erhaltung einstehe (ἀποσῶσαι, 26C). Überhaupt, wenn doch das dritte die Entstehung, das »Werden zum Sein« bedeutet, entstehen aber und hervorgebracht oder bewirkt werden, andrerseits bewirken und verursachen dasselbe ist (26E), was anders kann überhaupt das bewirkende oder hervorbringende oder verursachende sein als eben der, in dem dritten Prinzip ausgedrückte, Zusammentritt von Unbestimmtheit und Bestimmung?

Als »Grund« wird nun aufgestellt: die Vernunft; auch Erkenntnis und Weisheit genannt. Denn (wie schon im Sophisten, doch ohne nähere Begründung, kurz ausgesprochen wurde, 265C) es kann doch nicht Grundlosigkeit, Zufall und Ungefähr im All walten, sondern nur Vernunft und Einsicht (28D). In uns jedenfalls findet sie sich;

wie aber die Stoffe unsres Körpers von denen des Weltalls sich nähren, abstammen und regiert werden, so muß auch Seele und Erkenntnis in uns ihren Ursprung haben in der Seele und Vernunft des Alls. (So wird das All als lebendig und vernunftbegabt ebenfalls im Staatsmann eingeführt, 269D). Denn es müssen wohl, wenn bei uns die vier Prinzipien im Verein, insbesondre das des Grundes, die Beseelung ebenso wie die normale Verfassung des leiblichen Organismus, überhaupt allerlei Gestaltung und Herstellung bewirkt, und darum (bei uns) dies vierte, als ganzes und in allen seinen mannigfachen Gestalten, Weisheit heißt, dieselben Prinzipien auch im Weltall entsprechendes wirken; es wird also auch in ihm das Prinzip des Grundes, das Jahre, Jahreszeiten und Monate anordnet und bestimmt, mit größtem Recht Weisheit und Vernunft genannt werden (30A—C). Vernunft aber und Erkenntnis setzt Beseelung voraus (ebenda, C).

Zwar schwankt die Darstellung einigermaßen. Nach 30D soll dem Zeus (d. i. dem All) eine königliche Seele und königliche Vernunft durch die Macht der Ursache zukommen; als ob die Ursache der Vernunft des Alls noch von dieser selbst verschieden sein sollte. Aber abschließend wird doch (30DE) die Vernunft selbst, offenbar die des Alls, als Ursache gesetzt. Im Sophisten (265C) wurde schlechtweg personifizierend Gott der Weltbildner (*θεὸς δημιουργῶν*, so Staatsm. 270A, und hier, Phileb. 27B das Weltbildende, *τὸ δημιουργοῦν*), der mit Verstand und Erkenntnis (*μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης*) alles, lebendes wie unbelebtes hervorbringt, als Ursache bezeichnet. Im Staatsmann ist das Weltall selbst ein lebendiges, und der Vernunft teilhaft geworden von dem, der es »im Anfang« harmonisch zusammengefügt hat: Gott oder der göttlichen Ursache, dem Weltbildner (269C, 270A). Dieselbe personifizierende Darstellung wird uns, noch ausgeprägter, im Timaeus wieder begegnen.

Auch im Philebus fehlt die Personifikation nicht, doch tritt sie sehr zurück. Jedenfalls ist durch den ganzen Zusammenhang, in dem das Prinzip des Grundes eingeführt wird, die Aufgabe gestellt: sein Verhältnis zu den Grundprinzipien des Unbestimmten und seiner Bestimmung rein logisch klarzustellen. Nur diese folgten aus dem Urgesetz des Logischen; daher erscheint es von Anfang an schwierig, woher noch ein weiteres Prinzip kommen soll.

So oft ich der Frage nachgedacht habe, ich vermag keine andre Erklärung zu finden, als daß der Zusammentritt des Unbestimmten und der Bestimmung selbst der »Grund« der im Weltall wie im

Bewußtsein des Menschen sich offenbarenden Vernünftigkeit ist und bleiben soll, ja unmittelbar selbst, dort wie hier, Vernunft, Weisheit, Erkenntnis, Leben und Beseelung bedeutet. Durch nichts andres als den Eintritt der Bestimmtheit der Zahl- und Maßverhältnisse, worauf schon 26A Gesetz und Ordnung nicht nur in den Wissenschaften und in menschlicher Sittlichkeit, sondern auch im Weltgeschehen (z. B. die Regelung der Jahreszeiten) zurückgeführt wurde, waltet in allem Vernunft und nicht Unvernunft, Grund und nicht Ungrund, Ordnung und nicht Unordnung. Diesen Gedankengang konnte man schon im Sophisten angedeutet finden; daß dem All Vernunft, Seele, Bewußtsein nicht fehlen könne, hieß schon dort nichts andres als daß die allseitige Durchdringung der Ideen, ihre wechselseitige und wechselnde Bezüglichkeit, in der alles Werden und konkrete Sein logisch beruht, wirklich stattfindet und kraft ihrer Leben, Seele und Erkenntnis möglich und wirklich ist.

Welches weitere Prinzip hier noch sollte gefunden werden, ist nicht abzusehen, wenn doch (nach 16C) auf Unbestimmtheit und Bestimmung alles, wovon ein Sein ausgesagt wird, beruht. Hat man gemeint, es müsse wenigstens unter diesem vierten Prinzip etwas dinghaftes, ein konkretes Sein, eine Substanz gedacht sein, so hat man vergessen, daß das konkrete Sein ganz allgemein erst Produkt der Bestimmung des Unbestimmten sein soll. Nun mag ein Leser, sogar ein Interpret das vergessen; daß aber der Entdecker dieser Einsicht, der auf sie ein so großes Gewicht legt, daß er sie in feierlichster Einführung als eine Offenbarung der Gottheit an unsre Altvordern darstellt, sie wenige Seiten später wieder vergessen haben sollte, ist auf jeden Fall eine gewagte Annahme.

Aber andrerseits muß doch zwischen dem dritten und vierten Prinzip irgend ein Unterschied angenommen werden. Worin dieser besteht, darauf führt am sichersten die Vergleichung der Aufstellungen im Philebus mit den früheren im Phaedo und im Staat.

Im Phaedo schienen anfangs als zwei mögliche Wege unterschieden zu werden: die Erklärung des Seins und Werdens durch den Grund des Guten oder des Seinsollenden, oder gleichbedeutend durch die waltende Vernunft, und die Rechenschaft über das Warum des Seins und Werdens rein aus der Teilhabe an der Idee, d. i. aus dem Grunde des Gesetzes; wo das letztere annähernd der Formalursache des Aristoteles, das erstere der Final- und zugleich wirkenden oder bewegenden Ursache, der Kraft im Unterschied vom Gesetz entspräche. Indessen die erstere Erklärungsart wollte Plato

nicht eigentlich vertreten. Es hieß nur: wenn ihm einer diese Erklärung zu geben vermöchte, so würde er sie mit Freuden annehmen und keine weitere vermissen (97E); aber weder sei ihm bisher geglückt sie selbst zu finden, noch sie von einem andern zu lernen, und deshalb habe er sich auf den einzig sicheren Weg der Erklärung allein durch die Teilhabe an den Ideen begeben.

Im Staat aber tritt als Grund (*αἰτία*, 508E, 517B, vgl. *πάντων αἴτιος*, 516C) nicht bloß der Erkenntnis und Wahrheit, sondern auch des Seins (509B) und, da vom Sein das Werden abhängt, schließlich auch des letztern (so bes. 517C) die Idee des Guten auf. Diese bedeutet ohne Zweifel wieder, wie das Gute oder Seinsollende im Phaedo, die Final- und bewegende Ursache, die »göttliche Kraft« (*δαιμονία ἰσχύς*, Phaedo 99C). Auch die Gleichsetzung mit der Vernunft liegt nicht fern; denn wenngleich sie sich im Reiche der Vernunft zu dieser selbst und ihrem Objekt so — nämlich als Grund — verhalten soll wie im Sinnenreich die Sonne zum Sehen zugleich und zum Sichtbaren, so kann sie doch, eben als Grund aller Vernunft, nicht wohl selbst etwas andres als höchste Vernunft sein. Scheint also in jeder Weise das im Phaedo vergeblich gesuchte hier, in der Idee des Guten, gefunden, so wird doch diese zugleich aufgestellt nicht bloß als Prinzip der Ideen, sondern selbst als Idee, das heißt nicht bloß als Prinzip alles Gesetzes, sondern selbst als Gesetz, welches schließlich nichts andres zum Inhalt haben kann als die Gesetzlichkeit selbst, als logischen, in Aristotelischer Sprache Formalgrund alles Seins, aller Wahrheit. In letzter, deutlichster, ausdrücklich allen Metaphern entsagender Erklärung ergab sich die Idee des Guten als identisch mit dem Prinzip des Logischen (*αὐτὸς ὁ λόγος*); als die Voraussetzung aller Voraussetzungen, der methodisch nichts andres vorausgesetzt werden kann, weil sie nichts andres besagt als das letzte Gesetz aller Methode; wie sie denn auch weiterhin sich deutlich entfaltet als das einheitliche Prinzip der Methode in allen Wissenschaften. Also ist gewiß »Vernunft« der letzte Grund von allem, aber schließlich keine andre als die der Gesetze der Wissenschaft.

Es ist nun gewiß aufs beste begründet, wenn man das Prinzip des Grundes im Philebus mit der »Idee des Guten« identifiziert. Aus dieser Identität folgt aber nichts weniger, als daß die bewegende von der formalen Ursache, die Kraft vom Gesetz verschieden sein müsse, sondern die einzig logische Konsequenz ist, daß als Grund in einem weitesten Sinne die Idee (das Gesetz) überhaupt, im

Philebus vertreten durch die Bestimmung des Unbestimmten, im engern Sinne aber die Idee der Idee (oder das Gesetz der Gesetzlichkeit selbst) zu verstehen ist. Dies allein kann also auch in dem vierten Prinzip gesucht werden, sofern diesem überhaupt eine eigne, von den drei andern klar unterschiedene Bedeutung zukommen soll.

Dadurch bestätigt sich aber nur das vorher ohne Rücksicht auf den Phaedo und den Staat gewonnene Ergebnis. Es kommt nur jetzt zu noch durchsichtigerer Klarheit: Grund ist allgemein das Gesetz oder die Bestimmung des Unbestimmten, nichts andres. Man kann nun verstehen: das Gesetz überhaupt, oder die besondern Gesetze, und je nachdem man dies meint oder jenes, fällt die Antwort auf die Frage nach dem Grunde des Werdens und Seins scheinbar verschieden, und doch im Kern der Sache ganz gleichsinnig aus. Der unmittelbare Grund des besondern Seins und Werdens ist das besondre Gesetz, d. i. der Eintritt dieser und dieser Bestimmtheit in diese und diese, durch die und die vorangegangenen Bestimmungen zurückgelassene Unbestimmtheit. Der allgemeine Grund aller besondern Gründe aber ist der Grund der Gesetzlichkeit überhaupt, der in Rücksicht auf die Urprinzipien des Unbestimmten und der Bestimmung nur bezeichnet werden könnte durch den Eintritt der Bestimmung in die Unbestimmtheit überhaupt, oder durch die ursprüngliche Korrelativität von Unbestimmtheit und Bestimmung.

Diese war nun von Anfang an aufgestellt worden als das Prinzip des Logischen überhaupt, sodaß wir in strengster Konsequenz beim »Logos selbst«, dem *αὐτὸς ὁ λόγος* des Staats wieder anlangen. Dies heißt »Vernunft«, und wird zum schöpferischen Prinzip des Alls, zum Weltbildner, auf keinem andern logischen Wege als dem der Zusammenfassung aller besondern Gesetze in dem Postulat der alles beherrschenden und bestimmenden Gesetzesordnung überhaupt. Diese Zusammenfassung, die eben in der Idee des Alls und seiner, also allumspannenden, allwaltenden Gesetzlichkeit gewagt wird, ist gewiß auch so und bleibt immer gewagt. Aber doch will sie und kann sie nicht irgend ein neues Prinzip einführen, sondern drückt nur in Form eines universellen Postulats, mit dem, wie es ironisch genug heißt, »die Weisen sich selber verherrlichen« (28C), dies aus: daß der Herrschaft der Weisheit, d. h. der Herrschaft von Gesetz und Bestimmung, sich nichts zu entziehen vermag, und dies selbst gesetzlich bestimmt sein muß. Das neue des vierten Prinzips liegt also einzig in dem Schritt von den *λόγοι*

zu dem λόγος, von den besondern Gesetzen zu dem einen, universalen Gesetz der Gesetzlichkeit selbst, und der eben dadurch erst begründeten Idee eines Universums des Seins und Werdens.

Sagt man also, die Idee des Guten, folglich auch das vierte Prinzip im Philebus bedeute für Plato zugleich die Gottheit, so kann man das, im Einklang mit der eben gegebenen Erklärung, in dem Sinne, aber auch nur in dem Sinne gelten lassen: daß Plato sich den Weltbildner Zeus der ihm überlieferten Religion nach den Prinzipien seiner Philosophie also deutet, und in dieser Personifikation dem einmal unbesieglichen poetischen Hang seiner Darstellung vielmehr als seiner philosophischen Denkweise nicht ungern nachgiebt, ohne aber damit von dem streng logischen Sinn und der streng logischen Begründung seiner Aufstellungen nur das geringste preisgeben zu wollen. Nicht die Idee des Guten wird Gott, sondern Gott wird die Idee des Guten. Daß dieser Gott etwas dinghaftes, eine konkrete Substanz sein solle, dafür fehlt jeder Beweis, ja überhaupt jeder greifbare Anhalt. Plato hat vor Metaphern keine Scheu; aber er unterscheidet stets, er hat gerade in Hinsicht der Idee des Guten im Staat sehr bestimmt unterschieden zwischen dem Gleichnis und seinem schlicht logischen Sinn. Ein solcher Fanatiker der Methode hätte doch irgend einmal in seinem Leben das Bedürfnis fühlen müssen, von diesem angeblich letzten Prinzip seiner Philosophie, der göttlichen Substanz, eine Art methodischer Rechenschaft oder irgend welche nüchterne begriffliche Erklärung zu geben, statt daß er von etwas dergleichen stets nur in Metaphern spricht, sobald aber die methodische Rechenschaft wieder in ihre Rechte tritt, nur von der Idee oder dem Bestimmenden, dem Prinzip des Logischen, mit einem Wort von Methode und wieder Methode und nichts als Methode zu sagen weiß. Für den Historiker der Philosophie dürfte es da doch wohl die gegebene Methode sein: über den Sinn jener Metaphern, wenn anders sie einen philosophischen Sinn haben sollen, die Entscheidung in der Philosophie Platos zu suchen und nicht in der des Buches *Λ* der Metaphysik; in der Philosophie Platos und nicht in seiner aus der Orphik stammenden Mystik.

3. Die vier Prinzipien des Philebus und die obersten Gattungen des Sophisten.

Es fordert schließlich noch die Frage unsre Aufmerksamkeit, wie sich die im Philebus aufgestellten vier Seinsprinzipien (so nannten wir sie, in Ermangelung einer besseren Bezeichnung) zu den fünf

»höchsten Gattungen« des Seins verhalten, von denen im Sophisten die Rede war. Zwischen beiden Aufstellungen einen logischen Zusammenhang zu vermuten liegt gewiß nahe, da beide ganz allgemein das Sein, alles was ist, betreffen und zwar eine oberste Arteinteilung des Seins geben zu wollen scheinen, auch beide gleichermaßen Arten oder Gattungen, *εἴδη* oder *γένη*, genannt werden (zwei Ausdrücke, zwischen denen Plato, wo es sich um Einteilung handelt, keinerlei Unterschied macht); und zwar Gattungen des Seins (Soph. 260A, Phileb. 23CD). Es ist daher weit weniger auffallend, daß Plutarch (*de EI apud Delphos* 15, cf. *de defect. orac.* 34) eine solche Beziehung herzustellen sucht (welche neuerlich J. Lachelier, *Rev. de Métaph. et de Mor.* X 218 zu rechtfertigen unternommen hat), als daß man sonst an dieser Frage meist mit völligem Stillschweigen vorbeigegangen ist.

Indessen ist jedenfalls Plutarchs Annahme unhaltbar. Nach dieser soll dem Unbestimmten die Gattung der Veränderung, der Bestimmung die der Beharrung, dem Produkt aus beiden das Sein, der Ursache ihrer Verbindung die Identität, der Ursache der Scheidung (23D) die Verschiedenheit oder das Nichtsein entsprechen.

Zunächst ist das fünfte Prinzip an der einzigen Stelle, die davon redet, gänzlich problematisch gelassen, weit eher abgelehnt als angenommen; nachher aber ist wiederholt von »den« vieren gesprochen, ohne die mindeste Andeutung, daß nach einem fünften noch zu suchen sei (27B, 30A). Damit wird die ganze Hypothese einer beabsichtigten Entsprechung von vornherein fraglich, da von den fünf Gattungen des Sophisten jedenfalls keine entbehrt werden kann. Es sieht jene Bemerkung vielmehr ganz danach aus, als ob Plato sich die Frage, ob etwa die Scheidung noch eines eignen Prinzips bedürfe, zwar vorgelegt, aber sich gegen seine Annahme entschieden habe. Auch läßt sich der Grund dafür leicht erkennen. Wenn nämlich überhaupt nur die Vereinigung von Unbestimmtheit und Bestimmung ein Sein zuwege bringt, so könnte die Scheidung beider nur jenes absolute Nichtsein zur Folge haben, welches es nach den klaren Beweisen des Parmenides und des Sophisten gar nicht giebt, welches überhaupt keines Begriffs fähig ist. Um das »Nichtsein« des Sophisten kann es sich hier gar nicht handeln. Dieses vertrat nur das verneinende Urteil, die Auseinanderhaltung zweier gleich sehr positiver, »seiender« Bestimmtheiten, während hier die Frage ist nach der Scheidung des Unbestimmten und seiner Bestimmung. Diese Scheidung würde nichts geringeres als die

Zerreißung der ursprünglichen Relation des Prädikats zum Subjekt des Urteils, damit aber die Vernichtung jedes Sinns der Aussage überhaupt bedeuten. Plutarch hat also beide, den Sophisten und den Philebus, schlecht begriffen, wenn er hier an eine Gleichsetzung auch nur denken kann.

Ebenso wenig läßt die Ursache der Vereinigung von Bestimmung und Unbestimmtheit sich mit der Gattung der Identität vergleichen. Identität ist ein Merkmal, das überhaupt jedem bestimmten Begriff zukommt, und zwar besagt sie eine Relation so gut wie die Verschiedenheit (nämlich zu sich selbst). Wie das auf die »Ursache« des Philebus zuträfe, ist unerfindlich. Umgekehrt würde nichts, was von dieser ausgesagt wird, sich auf die Gattung der Identität übertragen lassen. Plutarch hat wohl im Sinne gehabt, daß allgemein Identität und Verschiedenheit sich verhalten wie Verbindung und Trennung. Er übersieht aber ganz, daß im Philebus nicht von Verbindung und Trennung überhaupt, als den beiden Grundarten des Urteils, Bejahung und Verneinung, sondern von Verbindung und Trennung des Unbestimmten und der Bestimmung die Rede ist; wo dann die erstere vielmehr das Urteil überhaupt möglich macht, die letztere es ganz und gar unmöglich machen würde, also selbst logisch unmöglich ist.

Viel eher konnte man daran denken, die Identität der Bestimmtheit, die Verschiedenheit der Unbestimmtheit entsprechen zu lassen, wie Schleiermacher und mehrere andre Forscher versucht haben Dazu konnte besonders Phil. 25E verleiten, wonach die Bestimmtheit der Gegensätzlichkeit und Verschiedenheit ein Ende macht. Allerdings soll (nach Phil. 24D) die Bestimmtheit auch wiederum die Beharrung, die Unbestimmtheit die Veränderung vertreten. Aber das ließe sich etwa so zusammenreimen, daß diese zwei Prinzipien des Philebus den vieren des Sophisten (ohne das Sein) entsprächen; zumal Beharrung und Veränderung wirklich nichts ist als Identität und Verschiedenheit mit hinzukommender Zeitbeziehung.

Indessen auch so will sich keine völlige Harmonie herausstellen. Läßt man auch gelten, daß in Stillstand und Bewegung (Phil. 24D) die Zeitbeziehung liege (worüber oben S. 307 gehandelt ist), so bleibt doch dieser Anstoß: Identität und Verschiedenheit, Beharrung und Wechsel bedeuten, so wie sie im Sophisten verstanden werden, sämtlich Bestimmtheiten, und keineswegs wollen Verschiedenheit und Veränderung dort Unbestimmtheiten besagen. Von der Ver-

schiedenheit wird ja ausführlich bewiesen, daß sie das Anderssein, das bestimmte Zweierlei besagt; und die Veränderung wäre dem entsprechend zu erklären als das bestimmte Zweierlei im Nacheinander. Die bestimmte Zahl aber, also auch das bestimmte Zweierlei, das bestimmte Anderssein im Nacheinander, das alles fiele nach dem Ansatz der Begriffe im Philebus zweifellos unter das Prinzip der Bestimmtheit und keineswegs des Unbestimmten. Im Sophisten handelt es sich, mit andern Worten, um den Gegensatz von Einheit und bestimmter Vielheit, im Philebus um den von bestimmter Setzung überhaupt, sei es des Einen oder einer bestimmten Zahl, und der Unbestimmtheit, gemäß dem im Parmenides aufgestellten Begriff der »Mannigfaltigkeit ohne Einheit«, der im Sophisten gar nicht vorkommt.

Und so läßt sich endlich beim Sein, trotz des gleichen Namens, die Identifikation nicht durchführen. Im Sophisten meint das Sein die Setzung überhaupt, daher dieser Begriff schlechterdings als oberster, der alle andern überhaupt erst möglich macht, an die Spitze treten mußte. Mit größtem Nachdruck wurde ausgesprochen, daß nicht irgend welche andern, zumal unter sich kontradiktorischen Begriffe, z. B. auch nicht die der Beharrung und Veränderung, ihm vorausgehn können (Soph. 250 A—C). Dagegen resultiert das Sein im Philebus erst aus der Bestimmung des Unbestimmten, hat also diese beiden, die nach Plutarch der Beharrung und Veränderung entsprechen sollten, zur Voraussetzung. Es kann von den beiden letztern daher nicht, wie ausdrücklich im Sophisten von Beharrung und Veränderung, gesagt werden, daß sie beide sind, da vielmehr ihr Zusammentritt erst ein Sein zuwege bringt. Auch die »Ursache« ist für dies Sein (wie schon das Wort Ursache besagt) bereits Voraussetzung. Denn es bedeutet das konkrete Sein, die durch die Bestimmtheit nach Zahl, Maß und Gesetz zustande gebrachte, entstandene Wirklichkeit, die Existenz, und nicht, wie das Sein des Sophisten, die Setzung überhaupt. Dies weit bestimmtere Problem, auf welches somit überhaupt die vier Prinzipien des Philebus zielen: das Problem des Daseins, kam im Sophisten kaum in Frage.

Läßt sich also eine Entsprechung, wie sie Plutarch suchte, einfach deswegen nicht durchführen, weil überhaupt die Absicht der beiderseitigen Aufstellungen weit verschieden ist, so sind wir dadurch doch noch nicht der Verpflichtung enthoben, das Verhältnis und den nun einmal unabweislichen logischen Zusammenhang beider positiv zu bestimmen. Beide gehen aus vom Grundgesetz des Ur-

teilens, der »Einheit des Mannigfaltigen« im Sinne der Verknüpfbarkeit der Denkbestimmungen, worin ja überhaupt alle Möglichkeit, aller logische Sinn der Aussage, alle Bedeutung der Idee beruht (Phil. 14—16, Soph. 251B, 253D). Aber der Sophist faßt bloß die möglichen Prädikate selbst (die Ideen) und die unter diesen möglichen Beziehungen (der Verknüpfung oder Sonderung) ins Auge, ohne das Verhältnis der Prädikate zum letzten Subjekt alles Urteils, d. i. dem letzten zu bestimmenden $= x$, einer eignen Untersuchung zu unterziehen. Daher tritt hier das Unbestimmte, die unbestimmte Mannigfaltigkeit gar nicht auf, darf gar nicht auftreten, sondern alles, wovon überhaupt die Rede ist, alle jene »Gattungen des Seins« gehören, als Ideen, zum Gebiete der Bestimmtheit, des *πέρας*. Und zwar entspricht der Bestimmung überhaupt das Sein (die bestimmte Setzung) überhaupt, die obersten Arten der Bestimmung aber sind Identität und Verschiedenheit, Beharrung und Veränderung. Im Philebus dagegen handelt es sich gerade um das Verhältnis der Bestimmung zum Unbestimmten, der *A*, *B* u. s. f. zum *x* der Erkenntnis. Es werden daher zuerst diese beiden Faktoren selbst, so sehr von Anfang an ihre unaufhebliche Korrelativität betont wurde, doch als zwei begrifflich auseinandergehalten; eben darum ferner ihr Zusammentritt als ein neues, im Grunde nur eine neue Stufe der logischen Reflexion aufgestellt; endlich noch nach dem allgemeinen Grunde dieses Zusammentritts gefragt; zu welchen Unterscheidungen allen im Sophisten darum keine Veranlassung war, weil hier das *x* der Erkenntnis überhaupt nicht in Frage stand, sondern es sich bloß um die eigentlichen »Buchstaben« des Seins, die *A*, *B* u. s. f. und deren mögliche Beziehungen handelte.

Zu beiden, somit in der ganzen Richtung verschiedenen Betrachtungsarten aber war der Grund im Parmenides gelegt. Es bestätigt sich also, was zu Anfang gesagt wurde, daß beide Dialoge, der Sophist und der Philebus, die neuen Aufstellungen des Parmenides, jedoch nach verschiedenen Seiten, entwickeln. Der Sophist behandelt das einfachere Problem, absolviert es vielleicht vollständiger, aber verbleibt sehr in der Höhe der Abstraktion. Der Philebus nähert sich, indem er die Frage der besondern Existenz aufwirft und scharf ins Auge faßt, der Aufgabe einer logischen Grundlegung zur Physik, und bildet dadurch den natürlichen Übergang zum Timaeus.

C. Untersuchung über Lust und Unlust (pag. 31—55).

Die nun folgende eingehende Prüfung der Lust, hinsichtlich ihres Anspruchs, das Gute zu bedeuten, führt zu Untersuchungen vorwiegend psychologischer Natur. Doch treten dialektische Aufgaben dabei wieder auf, indem bald sogar das Hauptinteresse sich der Frage zuwendet, inwiefern von Lust- und Unlustempfindungen ebenso wie von Urteilen Wahrheit und Falschheit ausgesagt werden kann. Plato denkt einmal das Gute wesentlich unter dem Merkmal der Wahrheit.

Die Lust- und Unlustempfindung entspricht in ihrer unmittelbaren Form den Schwankungen, sozusagen Gleichgewichtsschwankungen der Gesamtverfassung des Organismus: der Störung (*διαφθορά*) und Wiederherstellung (*κατάστασις*) seiner Normalverfassung (31 C u. ff., 42 C, 46 C). Ein Organismus, der gar keinen Gleichgewichtsschwankungen unterläge, wie man sich den göttlichen denkt, würde weder Lust- noch Unlustempfindung kennen (32 E). Andrerseits tritt die Störung und Wiederherstellung der Normalverfassung nicht in jedem Fall ins Bewußtsein (33 C—E); es giebt daher auch für uns einen lust- und unlustfreien Zustand; nicht indem überhaupt keine Schwankungen um die Gleichgewichtslage stattfinden, aber, indem sie nicht stark genug sind, um als Lust und Unlust zum Bewußtsein zu kommen (43 A—D).

Das erweckt schon kein günstiges Vorurteil für die Gleichsetzung der Lust mit dem Guten. Der ruhigen Selbsterhaltung der normalen Verfassung, die doch das immer angestrebte Ziel, also das Gute für den Organismus bedeutet, desgleichen den bei uns auch gewissermaßen normalen mäßigen Gleichgewichtsschwankungen entspricht keine Lust- und Unlustempfindung. Gerade die starken Lustgefühle setzen vielmehr empfindliche Gleichgewichtsstörungen, also einen nicht normalen, geradezu einen krankhaften Zustand voraus, der ebensowohl die stärksten Unlustgefühle im Gefolge haben muß. Wer also nach möglichst viel Lust begehrt, begehrt damit auch nach ebenso viel Unlust, er begehrt krank zu sein, er verlangt nach Werden und Vergehen, statt nach beharrendem Sein (55 A). Ein solches Verlangen aber ist in sich widersinnig, ist geradezu unlogisch, denn man kann logischerweise nicht das Werden erstreben, sondern nur das Sein: weil das Werden selbst Streben zum Sein ist (53 C—55 C).

Durch diese Deduktion wäre die Erörterung sehr rasch zu ihrem Ziele geführt. Sie kompliciert sich aber, indem Lust und Unlust nicht bloß als unmittelbarer Ausdruck der jeweiligen Gesamtverfassung des Organismus existiert, sondern überdies eine sehr weit reichende Beteiligung des Bewußtseins in der Form der Vorstellung: durch Einbildungskraft, Gedächtnis, Erinnerung, Erwartung, Urteil in Frage kommt. Das führt nicht nur feine Entwickelungen zur Psychologie der Vorstellung, sondern auch Untersuchungen über Wahrheit und Falschheit herbei, die die Aufgabe der Dialektik nahe genug angehen, um im Zusammenhang mit den voraufgehenden und nachfolgenden Teilen des Dialogs, welche die Dialektik direkt betreffen, unsre Beachtung zu fordern.

Die Erregungen des körperlichen Organismus übertragen sich, wie schon gesagt, nicht unter allen Umständen, sondern im allgemeinen nur, wenn sie einen gewissen Intensitätsgrad erreichen, auf das Bewußtsein. Andrerseits tritt nun in diesem das ganze verwickelte Spiel der Vorstellungen hinzu. Das Gedächtnis, welches gleichsam die Spur der entschwundenen Erregung erhält, die Erinnerung, welche aus dieser zurückgebliebenen Spur sie wieder erneuert, ermöglicht überhaupt erst ein Begehren oder Streben (*ἐπιθυμία, ὁρμή*) nach einer Verfassung, welche der, worin man sich eben befindet, entgegengesetzt ist; denn es muß doch in dem Strebenden irgend ein Bewußtsein dessen sein, wonach er strebt. Durch dieselben Bedingungen werden die Gefühle der Erwartung: Hoffnung und Befürchtung, ermöglicht. Daraus entstehen nun zwiespältige Zustände mannigfacher Art. Man empfindet Unlust über die augenblickliche Verfassung, hat dagegen die Erinnerung an die gegenteilige, erwünschte Verfassung und die mit dieser verbundene Lust. Hat man nun zugleich Hoffnung in diese zurückzukehren, so ist der Zustand aus Lust und Unlust gemischt; andernfalls verdoppelt sich durch das mitspielende Bewußtsein die Unlust.

In solchen zwiespältigen Zuständen also entsteht die Frage: Was ist wahr, was falsch an diesen Phänomenen? — Zunächst zwar mag es scheinen, daß wohl die Erwartung (Hoffnung oder Befürchtung), allgemein das Urteil wahr oder falsch sein könne, nicht aber die Lust- und Unlustempfindung selbst. Man empfindet doch in jedem Fall Lust, beziehungsweise Unlust. Aber das entscheidet noch nicht; denn auch, wer falsch urteilt, urteilt in jedem Fall; er hat positiv die Meinung, es verhalte sich so; darum ist doch das Urteil falsch in Hinsicht des Gegenstands, sofern das gemeinte eben

nicht stattfindet. Es fragt sich, ob nicht dem entsprechend auch die Lust und Unlust, obgleich sie zweifellos wirklich Lust bez. Unlust ist, dennoch falsch sein kann in Hinsicht des Gegenstandes, woran man Lust oder Unlust empfindet; sofern eben dies Objekt nichts wahrhaftes ist, sofern die Lust und Unlust gleichsam etwas meint, das nicht wirklich ist. Sollte nicht in diesem Sinne z. B. dem Irren und Träumenden falsche, weil ihren gemeinten Gegenstand verfehlende Lust und Unlust zuzuschreiben sein (36C ff.)?

Wahrheit und Falschheit sind ursprünglich Qualitäten des Urteils (37C; eine aus dem Sophisten uns bekannte Bestimmung; s. das. 262E, 263B). Aber sind nicht auch Lust- und Unlustempfindungen, die ihren Gegenstand verfehlen, von den auf ihren Gegenstand richtig bezogenen in gewissem Sinne qualitativ verschieden?

Das ergiebt sich auf folgendem Wege. In den Wahrnehmungen entstehen Zweifel, und wird also die Entscheidung des Urteils notwendig, z. B. infolge der ungleichen Darstellung desselben Gegenstands aus verschiedener Entfernung (38B ff.). Man sagt in solchem Falle gleichsam zu sich selbst: das ist wohl das und das. und findet es nachher anders. Als solche innere Aussage (*λόγος*) kennen wir längst den Gedanken (*διάνοια*) und das ihn zum Abschluß bringende Urteil (*δόξα*, so hier 38E). Die Vergleichung wird aber hier weitergeführt: Man spricht nicht bloß zu sich selbst. sondern das Gedächtnis schreibt gleichsam in der Seele wie in einem Buche diese mannigfachen Aussagen, wahre und falsche ohne Unterschied, auf. Und mit dem Schreiber zugleich ist noch ein Maler in unsrer Seele fortwährend thätig, der zu den Aussagen die entsprechenden Bilder hinzufügt. Diese jedenfalls werden, je nach den Gedanken und Urteilen, die sie gleichsam illustrieren, auch selber wahr und falsch zu nennen sein. Solche heissen abbildliche Erscheinungen der Vorstellung (*φαντάσματα ἐζωγραφημένα*), welche den ursprünglichen Erscheinungen der Sinneswahrnehmung (*φανταζόμενα*, 38C; vgl. 39A: *ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι ξυμπίπτουσα εἰς ταὐτὸν*) inhaltlich entsprechen. — Diese Auffassung der »Phantasie« ist eine Erweiterung der im Sophisten (264A) ausgesprochenen, stimmt aber mit ihr in dem Hauptzug überein, dass an sich das Erscheinen selbst auf Urteil beruht, denn nicht in dem bloßen innern Sehen der Bilder (*εἰκόνας ἐν αὑτῷ ὁρᾷ πως*, 39C), sondern in dem Urteil, dem Text gleichsam, den das Bild der Phantasie nur als Illustration begleitet, liegt die Täuschung, die allerdings durch

das begleitende Bild sehr unterstützt wird; man glaubt eben zu sehen, daß es so ist. — Unter solchen wahren und falschen Bildern nun finden sich auch solche von Lust- und Unlustzuständen, besonders künftigen, die also im gleichen Sinne wahr und falsch zu nennen sind. Wir empfinden zwar auch in diesen Fällen wirklich Lust und Unlust, aber wir empfinden sie, wenn diesen Phantasiebildern der Lust und Unlust keine Wirklichkeit entspricht, an nichts wirklichem. Eine solche Empfindung hat man doch alles Recht verkehrt zu nennen; und worin anders bestände ihre Verkehrtheit als in Unwahrheit (40E)?

Auch hier beruht die Täuschung vornehmlich auf der verschiedenen Darstellung des Objekts aus verschiedener Entfernung: Die räumlich oder zeitlich nahe Lust und Unlust erscheint gegen die ferne größer, die ferne geringer als sie ist; sodann auf der Verschiedenheit dessen, womit man vergleicht. Derartig falsche Urteile über wahrgenommenes können zugleich die Lust- und Unlustempfindung verfälschen; es wird aber auch unmittelbar die Lust und Unlust selbst in dieser Weise falsch beurteilt, die Lust und Unlust selbst erscheint größer oder kleiner als sie ist (42A—C), ist somit unwahr.

So erscheint namentlich der lust- und unlustfreie Zustand gegen den der Unlust schon als Lust. In diesem Fall täuscht man sich direkt über den Charakter der eignen Empfindung. Gewisse Philosophen — leider nennt sie Plato nicht, und die Beziehung ist streitig — haben, da sie diese Täuschung bemerkten, daraus den zu weit gehenden Schluß gezogen, es gebe gar keine wahrhafte Lust, sondern, was man dafür ansehe, sei in Wahrheit nur Freiheit von Unlust, die fälschlich als (positive) Lust erscheine. Das trifft indessen, nach Platos Urteil, wenigstens nicht allgemein zu. Es trifft allerdings zu auf die größten und stärksten Lüste, welches im allgemeinen die leiblichen sind. Diese entsprechen den stärksten Begierden, also den stärksten Unlustempfindungen. Und da zeigt sich nun besonders der Widersinn des Verlangens nach möglichst starker Lust. Man verlangt damit zugleich nach möglichst starker Unlust, man verlangt nach einem krankhaften Zustand des Hin- und Hergeworfenwerdens zwischen Extremen.

Es wird dann noch weiter in feiner Psychologie die Mischung der Lust und Unlust, so besonders in der Lust am Tragischen und am Komischen erörtert, nicht ohne die Anwendung auf »die ganze Tragödie und Komödie des Lebens« (50B). Schließlich ist aber

Plato, wie gesagt, nicht der Meinung, daß es überhaupt keine ungemischte und also wahre Lust gebe, sondern er läßt als solche gelten: erstens die, wie wir sagen würden, ästhetische Freude an reinen Farben, Gestalten, Gerüchen, Tönen, die einen nicht merklich schmerzenden Mangel merklich lustvoll ausgleichen; zweitens die Lust der Erkenntnis, die ebenfalls durch keinen schmerzenden Mangel bedingt ist.

Alle diese Lüste aber beruhen auf reinen Verhältnissen, auf Maß und Gesetz, die an sich eine ihnen eigentümliche, ursprüngliche Lustempfindung im Gefolge haben (*ἡδονὰς οἰκείας*, 51C, *ξυμφύτους*, D), daher an und für sich schön sind, nicht nur wechselnd nach wechselnder Relation schön oder nicht erscheinen. Diese Lüste allein sind also wahrhaft. Ihre Wahrheit beruht aber auf dem Maß und reinen Verhältnis, mithin auf der gesetzmäßigen Bestimmung des Unbestimmten; während die maßlosen, zwischen dem Zuviel und Zuwenig hin und her schwankenden Zustände, als auf dem Prinzip der Unbestimmtheit beruhend, eben damit der Unwahrheit verfallen (52C).

Damit ist diese ganze Phänomenologie der Lust und Unlust zu den vorher aufgestellten allgemeinen Prinzipien zurückgeführt. Es fällt dadurch zugleich neues Licht auf das von Plato so lastend empfundene Problem der Möglichkeit von Falschheit und Irrtum. Die Quelle der Falschheit ist hiernach die schwebende Unbestimmtheit, aus der alle Bestimmtheit nach Maß und Gesetz sich gleichsam erst herausarbeiten muß. Sie macht dem Schweben und Schwanken ein Ende und begründet damit alle Wahrheit ebenso wie alles Sein, alle Erhaltung, und damit die Güte einer jeden Sache, auch die Güte oder Tugend der Seele, die sittliche Güte.

Also hängen in jenen Urprinzipien des Unbestimmten und seiner Bestimmung nach Maß und Gesetz schließlich auch Logik und Ethik, und gerade nach den letzten Betrachtungen mit beiden auch die Aesthetik zusammen. Es ist sehr zu beachten, wie dieser Zusammenhang, den schon der Gorgias in den allgemeinsten Grundlinien entwarf, hier seine letzte Vertiefung erreicht auf Grund der, aus dem Urgesetz des Logischen geschöpften Prinzipienlehre.

D. Untersuchung der Erkenntnis und endgültige Entscheidung der Frage (pag. 55C—67B).

Nachdem die reinen Bestandteile der Lust ausgesondert sind, soll eine entsprechende Aussonderung im Gebiete der Erkenntnis

durchgeführt werden. Scheidet man die Wissenschaften von Zahl, Maß und Gewicht von den übrigen ab, so ist der ganze Rest nicht viel wert. Es bleibt dann nur unsichere Mutmaßung, beruhend auf Sinnesübung, Erfahrung, Routine (τριβή) und bloßem glücklichen Treffen (στοχαστική), was manche Kunst nennen und was durch Übung und Anstrengung wirklich eine gewisse Virtuosität (ῥώμη) erreichen mag (55E). Solcher Art ist die ganze Musik, sofern sie nicht auf genauer Messung, sondern auf bloßem eingeübtem Treffen beruht, so die gewerblichen Disciplinen insgesamt, allenfalls mit Ausnahme der Baukunst, die sich genauer Messungen bedient und es dadurch zu einer verhältnismäßig hohen Genauigkeit (ἀκρίβεια, 56B) bringt.

Die exaktesten Wissenschaften aber sind ohne Zweifel die vorgenannten, die mathematischen. Auch bei diesen ist jedoch noch zu unterscheiden zwischen der reinen, philosophischen (ἡ τῶν φιλοσοφούντων) und der gemeinen, praktischen Mathematik. Hiermit weist Plato deutlich auf die Wissenschaftslehre des Staats zurück; vgl. daselbst 525D, 527A: das mathematische Studium hat seinen Wert im bloßen Erkennen, zur Weckung philosophischer Gesinnung. Dieselbe Unterscheidung der »gnostischen« (rein aufs Erkennen gerichteten) und »praktischen« (aufs Ausführen und Thun gerichteten) Disciplinen kehrt im Staatsmann wieder (258DE). Auch ist das inhaltliche Unterscheidungsmerkmal bei der Arithmetik hier genau dasselbe wie im Staat (525D, 526A): die praktische Arithmetik rechnet mit beliebig ungleichen, die reine, theoretische nur mit streng gleichen Einheiten (worüber oben S. 198). Daß nach dieser einzigen bestimmteren Andeutung jede weitere Ausführung gespart wird, versteht sich am einfachsten daraus, daß an die früheren Feststellungen nur erinnert werden soll.

Also gebührt der Mathematik der Vorzug, wie an Genauigkeit, so an Reinheit, Deutlichkeit (einsichtiger Gewißheit, σαφές) und Wahrheit, vor allen andern Disciplinen, ausgenommen allein die Dialektik (58A), die freilich sämtliche andern überragt, da sie alle andern erkennt. Sie muß wohl bei weitem die wahrste Erkenntnis sein, da sie unmittelbar zu ihrem Gegenstand Sein und Wahrheit und das ewig gleich geartete hat. Denn nach dem Nutzen im praktischen Leben ist hier nicht die Frage; darin mag selbst die Gorgianische Überredungskunst es ihr zuvorthun; sondern allein nach Reinheit, Wahrheit und Genauigkeit (Strenge) der Erkenntnis. Es lebt doch in der Seele eine Kraft die Wahrheit zu lieben und um ihretwillen

alles zu thun; dies Bedürfnis befriedigt keine andre Wissenschaft so wie sie (58D).

Weiter dringt die Untersuchung hier leider nicht vor. Sogar als eine Art Rückfall mutet es an, wenn nun die alte Entgegensetzung der Wissenschaften des Seins und des Werdens, des Unwandelbaren und des Wandelbaren in ungemilderter Schroffheit wieder betont wird: Die sonstigen Disciplinen haben es nur mit Meinung oder Schein (*δόξα*) zu thun; auch die Naturforschung erforscht nur »diese Welt«, wie sie geworden und wie sie wirkt und leidet; sie hat zum Gegenstand nicht das Ewige, sondern was wird, werden wird und geworden ist. Davon aber wird uns doch nichts nach exaktester Wahrheit gewiß, was nie auf gleiche Weise sich verhalten hat noch verhalten wird noch gegenwärtig verhält. Wie sollte auch von dem, was selbst nicht die mindeste Festigkeit (*βεβαιότης*) in sich hat, uns etwas fest und gewiß werden, wie könnte es Verstand und Wissenschaft davon nach strengster Wahrheit geben? Sondern, wenn überhaupt von irgend etwas, so kann es gewisse, reine, wahre, wie wir zu sagen pflegen: lautere Erkenntnis nur von dem geben, was sich ganz unvermischt immer auf gleiche Weise verhält; alles andre kommt erst an zweiter oder noch späterer Stelle. Und so kann auch von Vernunft und Einsicht in strenger Bedeutung nur da die Rede sein (bis 59D).

Nach allen entscheidenden Schritten, die schon im Phaedo, dann im Parmenides, im Sophisten, nicht am wenigsten aber im Philebus selbst zu einer logischen Grundlegung der Erfahrungswissenschaft, der Wissenschaft vom Werden vollbracht sind, wirken diese Erklärungen einigermaßen enttäuschend. Wie anders lautete es Phil. 17A: da sollte gerade das »dialektische« Verfahren bestehen in der möglichsten Specifikation des Grundverhältnisses des Einen und Mannigfaltigen, d. h. des Gesetzes überhaupt zu den besondern Gesetzen, die, zwischen dem »Einen« und »Unendlichen« vermittelnd, eine immer weiter gehende »Bestimmung des Unbestimmten« ermöglicht. Hier dagegen stehen wir wieder bei dem Eleatisch starren, unvermittelten Gegensatz des ewig Unwandelbaren und des ewig Wandelbaren, das heißt doch: des Einen und Unendlichen; der Zwischenglieder, in denen dort das wissenschaftliche Verfahren ganz eigentlich seinen Sitz haben sollte, wird hier gar nicht gedacht. Und dem entspricht, daß dort das Werden (26D), im ganz positiven Sinne des Entstehens, der Hervorbringung des konkreten Seins, voll anerkannt wurde und Gesetz und Wissenschaft eben darauf sich

erstreckten, wogegen hier der Wissenschaft vom Werdenden, Veränderlichen, weil sie nicht absoluter Gewißheit fähig ist, auch gleich alle Wahrheit abgesprochen zu werden scheint. Plato widerspricht sich direkt, wenn es hier heißt: in dieser Welt (*περὶ τὸν κόσμον τόνδε*, 59 A) dürfe man Vernunft und Einsicht nicht suchen; während nach der frühern Darlegung Vernunft und Wissenschaft im Menschen sich nur herleiten aus der Vernunft und Gesetzlichkeit des Alls, das heißt eben dieser (sichtbaren) Welt (*τόδε τὸ καλούμενον ὅλον*, 28 D, *τοῦ κόσμου* E, *τοῦδε ὃν κόσμον λέγομεν* 29 E).

Am meisten ist zu verwundern, daß Plato, nachdem er noch unmittelbar vorher der Wissenschaft von Zahl, Maß und Gewicht den Vorzug der Exaktheit zuerkannt hat, sich jetzt gar nicht darauf zu besinnen scheint, daß eben auf dieser Grundlage eine Wissenschaft vom Werden nicht bloß möglich, sondern, seinen früheren Darlegungen zufolge, logisch gefordert ist; die, jedenfalls in ihren reinen Grundlagen, der Mathematik völlig gleichberechtigt zur Seite steht. Der überragende Wert der Dialektik wird ja damit gar nicht in Frage gestellt, da die Methode, der die Mathematik und alle echte Wissenschaft ihre Wahrheit verdankt, ihren eigentümlichen Gegenstand bildet, sie also in der That jene alle »erkennt«; da sie die Gesetze der Wissenschaften zur Aufgabe hat, wie die Wissenschaften die der Phänomene.

Man muß demnach wohl gestehen, daß diese ganze Betrachtung (59 A—D) aus der Konsequenz des im ersten Teil bewiesenen heraus- und in den Ton und die Gedankenrichtung einer sonst überwundenen Stufe der Platonischen Philosophie zurückfällt. Dagegen steht noch die unmittelbar vorausgegangene Darlegung (55—58) mit dem Standpunkt des ersten Teils in gutem Einklang. Es soll also von dem früher gesagten sachlich gewiß nichts zurückgenommen sein. Es ist nur die alte Stimmung der Abkehr von »dieser Welt«, die noch einmal, die streng logische Gedankenentwicklung sichtlich durchbrechend, den Sieg behauptet. —

Es bleibt nur noch übrig, nach allem die endgültige Entscheidung der anfangs gestellten Frage auszusprechen. Das vollkommene, zulängliche Gute muß Vernunft und Lust vereinigen, nämlich die wahrhafteste Lust mit der wahrhaftesten Erkenntnis (61 E). Freilich genügt es wenigstens für das menschliche Leben nicht, Gerechtigkeit »selbst«, Kreis und Kugel »selbst« (als bloße Gegenstände der Theorie) zu kennen, mit der, wenn auch unreinen und ungewissen Anwendung auf die menschlichen Künste dagegen ganz unvertraut zu bleiben.

Man wird also die Baukunst, die Musik und alle vorgenannten Disciplinen allerdings zulassen müssen. Ihre mindere Reinheit wird dann nicht schaden, wenn man zugleich die Grundwissenschaften (*τὰς πρώτας*, 62D) hat. — Hiermit sind die empirischen Wissenschaften wenigstens nachträglich einigermaßen rehabilitiert; allerdings scheinen sie auch jetzt mehr Not halber geduldet, nicht aber anerkannt zu werden als aus wissenschaftlichen, aus logischen Prinzipien gefordert und gerechtfertigt.

Dagegen sind von den Lüsten nur die (oben nachgewiesenen) reinen mit Vernunft und Einsicht überhaupt verträglich. Vollends erweist sich diese Einschränkung notwendig unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit. Ohne Wahrheit aber kann überhaupt weder etwas werden, noch, nachdem es geworden ist, sein (64B).

Hiermit ist der Begriff des Guten vollständig, als ein unkörperliches (ideelles) Universum (*κόσμος ἀσώματος*), als reine Gesetzesordnung, die den beseelten Körper in schönem Einklang regieren soll, zustande gebracht (64B). Der letztbestimmende Grund des Guten (*αἴτιον, αἰτία*, CD) ist diesem zufolge die Natur des Maßes, der Symmetrie, ohne die eine jede Mischung notwendig sich selbst und ihre Bestandteile verdirbt, vielmehr eigentlich keine Mischung (d. h. wirkliche, innere Vereinigung), sondern nur eine lose Zusammenmengung zustande kommt. Schon hiermit aber nähert sich der Begriff des Guten dem des Schönen, denn auf Maß und Symmetrie beruht ebensowohl Schönheit als Güte. Nimmt man dazu noch das, nach den früheren Beweisen auf demselben Prinzip des Maßes, der »Bestimmung des Unbestimmten« beruhende Merkmal der Wahrheit, so ist, wenn auch nicht in einer einzigen Idee, doch in den dreien zusammen (*σύντρισι*, nicht *σὺν τρισί*) das Gute definiert. Dies dreies also in eins gefaßt (*οἷον ἕν*) werden wir richtig als Grund angeben für die (Auswahl und Zusammenfügung der) Bestandteile der Mischung und dafür, daß sie, eben sofern sie dies, als das Gute, in sich hat, selber gut ist (65A).

Daß aber in diesen drei Rücksichten die Vernunft vor der Lust den Vorzug hat, also in der Mischung beider (was zu beweisen stand) jene und nicht diese der beherrschende Faktor sein muß, folgt nun leicht. Erstlich ist Vernunft mit Wahrheit entweder identisch oder mit ihr nächstverwandt. Gesetz und Maß aber kommt ihr ebenso zweifellos zu; und damit auch Schönheit. Von der Lust kann dies alles nicht behauptet werden.

Somit ist schließlich dem Range nach das höchste das Prinzip des Maßes, das zweite Symmetrie, Schönheit, Vollkommenheit, Zulänglichkeit und was dem verwandt, das dritte Vernunft, Einsicht, Wahrheit. Nächst diesen dreien, die, wie leicht zu sehen, zusammen das Prinzip des Guten, so wie es zuvor festgestellt worden war, mit seinen beiden allgemeinen Konsequenzen (64DE) darstellen, folgt erst das, was der menschlichen Seele besonders zugehört, nämlich als viertes die Wissenschaften (der Plural ist hier nicht gleichgültig) nebst den praktischen Künsten und den bloßen richtigen Vorstellungen, also das Gesamtgebiet der Erkenntnisthätigkeit; endlich als fünftes, dem Range nach unterstes, die reinen Lüste (66A—C). So weit also ist die Lust entfernt von dem ersten Range: »und wenn alle Ochsen und Pferde und die andern Tiere alle es behaupten, damit daß sie der Lust nachgehen; deren niederen Liebestrieben man doch nicht etwa eher wird vertrauen sollen als dem Triebe der logischen Erörterung, die im Dienste der philosophischen Muse weissagt« (67B). — So ist der Hinweis auf das Prinzip des Logischen, wie das erste, auch das letzte Wort des inhaltreichen Werks.

Nur weniges bedarf noch der Erläuterung. In der fünfstufigen Rangordnung der Werte entsprechen, wie schon angedeutet wurde, die drei oberen Stufen ohne weiteres den vorher unterschiedenen drei Merkmalen der Idee des Guten; die beiden unteren betreffen die specifischen Besitztümer der Menschenseele, nach deren Wertverhältnis in letzter Linie gefragt ist: Erkenntnis und Lust. Die Anordnung hat insoweit strenge Notwendigkeit. Auf die Reihenfolge der drei ersten Stufen ist kein übertriebenes Gewicht zu legen; übrigens entspricht sie ganz der früheren Anordnung (64DE), und sie ist jedenfalls insofern wohlbegründet, als das Maß, die Bestimmung des Unbestimmten schon dort als letzter Grund des Guten aufgestellt, die beiden andern Merkmale bloß als Folgen daraus hergeleitet wurden.

Hiermit ergiebt sich aber unwidersprechlich, daß Plato in der That, wie wir oben angenommen haben, nicht die Vernunft, als verschieden vom Gesetz (nämlich dem Gesetz der Gesetzlichkeit selbst), zum letzten »Grunde« hat machen, und etwa über dies bloß formale Prinzip als substantielles, weil bewegendes und wirkendes hinausheben wollen. Sondern Gesetzlichkeit, Schönheit, Wahrheit sind drei nahezu gleichwertige Ausdrücke eines und desselben letzten Prinzips, welches um des dritten Merkmals willen, wenn gerade dieses im Vordergrund steht, auch wohl als ganzes »Vernunft« heißen mag, aber ebensowohl nach dem ersten Merkmal »das Gute«, nach dem

zweiten »das Schöne« genannt werden könnte, und unter diesen Namen in der That früher, im Staat und im Gastmahl, aufgetreten war. Soll aber eins der drei Merkmale an der Spitze stehn, so kann es nur das der Gesetzlichkeit sein. Also ist die Voranstellung des Prinzips des Maßes, welches eben das Gesetz vertritt, durchaus gerechtfertigt.

Wenn daher Schleiermacher (in der Einleitung seiner Übersetzung des Dialogs) sich wundert, warum wohl der »Geist«, dem nach der frühern Darstellung der erste Platz gebühre, hier sich mit dem dritten begnügen müsse, und zu der Auskunft greift (die ihn nachher selbst nicht befriedigt und erst wieder weiterer Hülfsannahmen bedarf): es sei hier nicht von dem göttlichen und höchsten Geist die Rede (von dem doch hier keinesfalls geschwiegen werden dürfte, s. 64A: *ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντί*), sondern von dem »in die Mischung selbst eingegangenen, als solchen«, so ist diese ganze Verlegenheit eine selbstgeschaffene, da die frühere Deduktion gar nicht notwendig, vielmehr überhaupt mit keinem zulänglichen Grunde auf eine andre »Ursache« gedeutet wird als auf das logische Urprinzip der Bestimmung des Unbestimmten selbst, welches, unter der ebenfalls durch die frühere Darstellung (*μέτριον, μέτρον*, 24C, 25A, = *νόμος, τάξις*, 26B) wohlmotivierten Benennung des Maßes, mit vollem Recht hier als »Grund« an die Spitze tritt, übrigens Schönheit und Wahrheit so unmittelbar im Gefolge hat, daß ohne ernstlichen Anstoß dasselbe auch »Vernunft« (was mit »Wahrheit«, 65D, fast völlig gleichgesetzt wird) oder »Weisheit« genannt, nicht minder mit jeglicher Schönheit (30AB) ausgestattet werden durfte.

So entnehmen wir dieser Ausführung eine neue, sehr gewichtige Bestätigung für unsre oben gewonnene Ansicht von der Bedeutung der Vernunft als oberster »Ursache«. Wir verglichen damit die »Idee des Guten« im Staat. Die Erinnerung an diese drängt sich hier von neuem und ganz unabweisbar auf. Es ist auffallend wenig beachtet worden, daß hier (64A) ausdrücklich die Frage nach dem Inhalt der Idee des Guten im Menschen sowohl als im All (oder in allem?) aufgeworfen und beantwortet wird. Und wenn es in dieser Antwort (65A) nun heißt: zwar nicht in einer Idee sei das Gute zu fassen, aber wohl in dreien zusammen, so ist, zumal nach der deutlichen Beziehung der vorausgegangenen Erörterungen auf die Wissenschaftslehre des Staats, die Annahme kaum zu umgehen, daß man hierbei an den Staat sich erinnern soll, wo gewiß mancher schon damals, wie bis heute, das Gute zwar überschwänglich

gepriesen, aber nicht deutlich genug definiert gefunden hatte, was es eigentlich sei.

Die Definition konnte, nach der dialektischen Grundlegung des ersten Teils, durch nichts andres gegeben werden als durch das Urprinzip der Bestimmung des Unbestimmten, dessen kurz zusammenfassender Ausdruck das Maß oder die Maßbestimmtheit (*μέτρον* oder *μέτριον*) ist. Es erfüllt in der That alle die vielgestaltigen Anforderungen, welche der Staat an das Gute stellt. Es ist Grund der Erkenntnisfähigkeit auf Seiten des Subjekts, der Erkennbarkeit (Wahrheit) auf Seiten des Objekts; Grund zugleich des Seins für beide, selbst aber nicht ein (bestimmtes, konkretes) Sein, sondern noch darüber hinaus, eben sofern alles Sein erst auf ihm beruht. Es ist Grund zugleich alles Werdens und aller in diesem sich darstellenden Ordnung und Gesetzlichkeit, Grund aller menschlichen Tugend, nicht minder aller Schönheit. Es ist in letzter Reduktion, genau wie im Staat vom Guten gezeigt wurde, nichts als der reine Ausdruck des Urprinzips des Logischen selbst, daher zu erkennen allein durch Dialektik, als die letzte Krönung des Baues der Wissenschaften, die sie als Unterbau voraussetzt, indem sie sie alle »erkennt«, d. h. zum Objekt hat (58A). Die Übereinstimmung bewährt sich in jedem Zuge. Sie führt aber — braucht das nochmals gesagt zu werden? — auf nichts weniger als eine dingliche Ursache, eine Substanz, einen Aristotelischen »unbewegten Beweger«; sondern auf die souveräne Methode.

2. Der Staatsmann.

Die an diesem Dialog uns vorzugsweise angehende Erörterung über den Begriff der Maßbestimmtheit (des *μέτριον*, 283C bis 287A) wird ganz beiläufig eingeführt aus Anlaß der Frage nach dem rechten Maß der anzustellenden Untersuchung; welche Frage selbst veranlaßt ist durch Einwendungen der Kritik gegen die langwierigen Einteilungen im Sophisten (286BE). Man tadelt die zu große Länge oder auch Kürze einer Abhandlung. Wie verhält es sich denn allgemein mit den Begriffen des Zuviel und Zuwenig und andrerseits des bestimmten Maßes? Die Entscheidung darüber scheint Sache der Meßkunst zu sein. Aber es giebt zwei grundverschiedene Arten der Messung und dem entsprechend zwei Arten des Seins wie der Beurteilung (*διττὰς οὐσίας καὶ κρίσεις*, 283E) des Größer und Kleiner, je nachdem das Größer und Kleiner —

oder das Mehr und Weniger, die Ausdrücke wechseln im folgenden — nur gemeint ist im Verhältnis (das heißt hier *κοινωνία*) zu einander oder aber zum bestimmten Maß (*μέτριον*).

An sich, der Natur (der Sache) d. h. dem bloßen Begriff nach ist das größere größer gegen nichts andres als das kleinere, und dieses kleiner nur gegen das größere. Aber »in Rücksicht auf das notwendige Sein des Werdens« (die zeitliche Entstehung des konkreten Seins) kommt vielmehr das Verhältnis zum bestimmten Maß in Frage. — Gleich dieser kurze, so ohne nähere Erklärung ziemlich schwierige Ausdruck (*κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν*, 283D) erhält seine sichere Deutung durch die uns bekannten Feststellungen des Philebus: Das »Werden zum Sein« d. i. die Entstehung (*γένεσις εἰς οὐσίαν*) und demgemäß das »entstandene Sein« (*γεγενημένη οὐσία*), ist das Ergebnis der »Bestimmung des Unbestimmten«. Das letztere aber wurde erklärt als das Mehr und Weniger, Größer und Kleiner u. s. f., während die erstere sich vollzieht in der Setzung des bestimmten Quantums (*ποσόν*), mit welchem in die Stelle der schwebenden Unbestimmtheit die Maßbestimmtheit (das *μέτριον*) eintritt (Phil. 24AC). Und indem also die Unbestimmtheit des Mehr und Weniger durch die Bestimmtheit des Maßes überwunden wird, kommt erst ein fest bestimmtes Sein zustande (*ἔστη καὶ προϊὸν ἐπαύσατο*, Phil. 24D). Das ist das »Werden zum Sein«; und so erklärt sich aufs beste auch der hier gebrauchte Ausdruck »das notwendige Sein des Werdens«. Als notwendiger Bedingung des (konkreten) Seins kann sehr wohl dem Werden selbst ein »notwendiges Sein« zugeschrieben werden.

So, ganz nach dem Wortsinn, den merkwürdigen Ausdruck zu verstehen, wird man keinen Augenblick zögern, wenn man sich mit uns überzeugt hat, wie eben dies »notwendige Sein« des Werdens im Parmenides erwiesen, und im Sophisten nochmals nachdrücklich betont worden war gegenüber der Meinung von einer starren Unbeweglichkeit der Formen, mit der kein Wirken noch Erleiden, folglich weder Leben noch Seele, weder Erkenntnis noch Einsicht noch Vernunft bestehen könnte. Ausdrücklich wurde dort gesagt, daß die Veränderung (also das Werden) am Sein (*οὐσία*, Soph. 250B) ebensowohl teilhabe wie die Beharrung. So begreift sich, daß eine eigne Art des Seins wie der Beurteilung des Mehr und Weniger das Sein und die Beurteilung nach dem Verhältnis zum bestimmten Maß ist.

Aus demselben Begriffszusammenhang erklärt sich nunmehr

leicht das weiter folgende: Wollte man die Vergleichung mit dem bestimmten Maß nicht gelten lassen, so würde man alle Künste mit allen ihren Werken zunichte machen, denn sie alle fordern sie. Sie nehmen nicht etwa an, daß es eine Abweichung vom bestimmten Maß nicht gebe, sondern sie suchen sie als etwas schlimmes, das es sehr wohl giebt, zu vermeiden. Und indem sie so das bestimmte Maß bewahren, bringen sie alles zustande, was gut und schön ist (284AB). Nochmals wird bestätigt, daß es sich bei diesem allen um das Werden und Entstehen handelt. Das Mehr und Weniger ist nicht nur im Verhältnis gegen einander zu bemessen, sondern im Hinblick auf die Entstehung des bestimmten Maßes (*πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν*, 284C). Die Maßbestimmtheit selbst also ist auch hiernach das Sein, auf welches das Werden, die Genesis zielt; das Entstehen ist nichts andres als der Eintritt der Maßbestimmtheit, genau nach den Begriffen des Philebus.

Die Unerläßlichkeit dieses Begriffs der Maßbestimmtheit wird aber hier in Parallele gestellt mit der im Sophisten bewiesenen Unerläßlichkeit des Begriffs des Nichtseins (284C). Damit bestätigt Plato selbst, nicht etwa die so oft wie vergeblich versuchte Gleichsetzung der Bestimmung des Unbestimmten im Philebus mit dem Sein des Nichtseins im Sophisten, wohl aber die Parallelstellung beider, das Verhältnis wechselseitiger Ergänzung zwischen ihnen, wie es sich uns oben herausgestellt hat. — Diese Aufgabe aber, heißt es weiter, sei sogar noch größer als jene, deshalb wird der genaue Beweis für eine künftige Gelegenheit — man darf ohne weiteres verstehen: für das schon geplante nächste Werk, den Philebus — vorbehalten. Voraussetzen aber dürfe man, erstens, daß das soeben festgestellte zu diesem genauen Beweise ebenfalls nötig sein werde (durch diesen nicht etwa wieder wankend gemacht werden könne), zweitens, daß für jetzt die festeste Stütze der Grund liefere: daß ebenso gewiß, wie es die Künste alle giebt, es den Begriff der Maßbestimmtheit geben muß, denn wenn es diesen giebt, so giebt es auch jene, und wenn jene, auch diesen, wenn es aber eins von beiden nicht gäbe, könnte es keins von beiden jemals geben (284D). — Es bedarf kaum des Hinweises, wie völlig auch dies zum Philebus stimmt, nach welchem, was nur an Wissenschaft (oder Kunst, *τέχνη*, 16C) streift, nicht minder alles Gute und Schöne (25E, 26C, 64DE) auf der Bestimmung des Unbestimmten, also der Maßbestimmtheit beruht.

Nicht recht durchsichtig ist die nun folgende Einteilung der

messenden Künste. Es steht auf der einen Seite die bloße Mathematik: Arithmetik und Geometrie und zwar dreidimensionale (284E); diese beiden werden hier ganz eng zusammengefaßt, wie 299E, wo von der nackten d. i. abstrakten Zahllehre (*ἀριθμητικὴ ψιλή*) die in den drei Dimensionen des Raumes konkrete (*εἴτε ἐπίπεδος εἴτε ἐν βάθεσιν εἴτε ἐν πάχεσιν οὖσα*) unterschieden wird; dieser also treten gegenüber die Künste, welche zur Norm wählen »das Maßbestimmte, Passende, Gelegene, Seinsollende, und alles, was in einem mittleren zwischen den Extremen seinen Sitz hat« (284E). Hier drängt sich etwas einseitig die teleologische Wendung des Begriffs der Maßbestimmtheit vor, die auch dem Philebus zwar nicht fremd ist (so steht Phil. 66A *καίριον* neben *μέτριον*, wie hier der *καιρός*), aber doch weit mehr zurücktritt.

Demnach trifft es nicht den Kern der Sache, wenn nur so im allgemeinen gesagt wird, daß auf alles Werdende sich die Meßkunst erstrecke. Das ist zwar richtig, da wirklich auf alles, was Gegenstand der Techne ist, irgend eine Art der Messung Anwendung findet. Aber so wirft man diese zwei weit verschiedenen Begriffe der Messung in eins zusammen und hält sie für gleich; während man nach den Gesetzen der Arteinteilung (vgl. Phil. 20C), nachdem zuerst das gemeinsame (das heißt hier ausnahmsweise *κοινωνία*) der vielen Fälle erkannt ist, nicht eher ruhen darf, als bis man innerhalb dieser Gemeinsamkeit die sämtlichen Unterschiede, so viele ihrer in eignen Begriffen liegen (*τὰς διαφορὰς πάσας, ὁπόσαιπερ ἐν εἴδεσι κεῖνται*, d. h. von wie vielen es selbständige Begriffe giebt), ersehen hat; andrerseits, nachdem man die mannigfachen Ungleichartigkeiten je an einer Zahl von Fällen erkannt hat, darf man nicht eher ruhen, als bis man die sämtlichen Eigentümlichkeiten (*οἰκεῖα*, in welchen eben die Ungleichartigkeiten bestehen) innerhalb einer Gleichheit beschlossen und im Wesen (der Definition) einer Gattung befaßt hat (285AB). Demgemäß ist also der Tadel der Länge einer Untersuchung zu beurteilen; wobei noch besonders zu erwägen ist, daß es sich um die Einübung der Methode der Arteinteilung (im Sophisten und hier im Staatsmann selbst) handelte; diese ist für sich wertvoll genug, um ihretwegen auch einige Länge nicht zu scheuen (vgl. 266D und Soph. 227A).

Auch hier drängt sich die nahe Berührung mit einer der wichtigsten Bemerkungen des Philebus (16DE) auf: daß es nicht auf die Einheit der Gattung allein, sondern auf die Differenzen,

und zwar die erschöpfende Erfassung sämtlicher Differenzen, »so viele ihrer sind«, ankommt. Im Philebus lautete es nur noch bestimmter: nicht darauf allein komme es an, daß ihrer viele, sondern wie viele es sind, auf die bestimmte Zahl. Wir sahen, wie dies auf möglichste Besonderung gerichtete Interesse eng zusammenhing mit der entschiedenen Wendung zur empirischen Forschung, mit dem Bestreben auf Einführung der logischen Methode in die ganze konkrete Fülle der Erscheinungen. Ist die Betonung des Eigentümlichen (*οἰκεῖον*) des Sonderfalls gegenüber den vagen, bloß »logischen« Allgemeinheiten einer der gesündesten Züge des Aristotelischen Empirismus, so sollte man nicht verkennen, daß eben diese Forderung schon von Plato, hier wie im Philebus, bestimmt gestellt ist; an unsrer Stelle sogar unter demselben Terminus des »Eigentümlichen«.

Mit dem Prinzip der Maßbestimmtheit hat auch der große Mythus (268D) einen, wenn auch nicht aufdringlichen Zusammenhang, der sich wiederum erst ganz erschließt, wenn man sich zugleich an den Philebus erinnert. Ist im Begriff des Maßes das *πέρας* des Philebus vorgebildet, so finden wir hier auch sein unerläßliches Korrelat, das *ἄπειρον*. Der göttliche Bildner der Welt (*δημιουργός*, 270A, 273B), auch ihr Erzeuger, Vater (*γεννήσας*, 269D, *πατήρ*, 273B), oder Ordner genannt (*θεὸς ὁ κοσμήσας*, 273D, *ὁ συνθείς*, B, *συναρμόσας*, 269D, wie Phil. 30C *κοσμοῦσα καὶ συντάττουσα*), vertritt, wie sich sogleich zeigen wird, hier wie im Philebus nur das Prinzip der Gesetzlichkeit. Das Weltall selbst ist aber nicht schlechthin unwandelbar wie das ganz Göttliche (die Prinzipien des Seins selbst), sondern es bewahrt nur nach Möglichkeit dieselbe Bewegung, nämlich die kreisförmige, als geringste Abweichung von der reinen Selbstbewegung (269DE). Daß es dem Wechsel und Wandel unterliegt, verdankt es aber der Natur des Körpers (*σῶμα*, 269D, *σωματοειδές*, 273B), der ursprünglich, vor dem Eintritt der jetzigen, gesetzlichen Ordnung, der Unordnung (*ἀταξία*) und Disharmonie (*ἀναρμοστία*) unterlag, und ohne die ordnende Gottheit (d. h. das Prinzip der Bestimmung) notwendig in dem »grenzenlosen Raum der Ungleichförmigkeit« untergehn würde (*εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον δύῃ*, 273B—D).

Man darf hierunter einfach jenen Sitz oder Ort (*ἕδρα*, *χώρα*) des Mehr und Weniger oder der Unbestimmtheit (*ἀπειρία*) verstehen, in welchen (nach Phil. 24D) die Bestimmtheit eintritt und dadurch alle Maßbestimmung, alle Gesetzesordnung (*νόμος*, *τάξις*,

26B) hervorbringt, da das Sein doch nicht ordnungslos verbleiben kann (*ἀτάκτως ἔχειν*, 29A; ferner: Harmonie, 17D, Symmetrie, Symphonie, 25E, u. s. f.). Auch der Ausdruck der Ungleichförmigkeit (*ἀνομοιότης*, zugleich erinnernd an die Gleichförmigkeiten und Ungleichförmigkeiten, 285B) findet sein Analogon im Philebus, wenn dort (26E) die Unbestimmtheit auch Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit, wie die Bestimmung identische Beharrung (24D) zur Folge haben soll.

Ebenfalls ist das weltbildende Prinzip (nach dem Staatsmann, 273B—D) Grund alles Schönen und Guten in der Welt (*πάντα τὰ καλὰ . . . τἀγαθά*), während andrerseits alles Gute und Schöne (*πάντα ἀγαθὰ καὶ καλά*, 284AB) auf das Prinzip des Maßes zurückgeführt wird. Dieselbe doppelte Bestimmung des Grundes des Schönen und Guten findet sich im Philebus. Da wird zuerst (25E ff., *ὅσα καλὰ πάντα* 26B, dann *ὕβριν καὶ ξύμπασαν πάντων πονηρίαν*, s. S. 309, 328) das Schöne und Gute deutlich auf das Prinzip der Maßbestimmung zurückgeführt, wobei die Personifikation sich schon vorbereitet (*αὕτη ἡ θεός*, 26B); hernach wird der weltbildende Gott eingeführt und an ihm und seiner Schöpfung ganz besonders das Merkmal der Schönheit hervorgehoben, natürlich aber das der Güte zugleich vorausgesetzt; endlich (64E) ganz ausdrücklich das Gute und Schöne mit dem Prinzip des Maßes in eins gesetzt.

Diese durchgehende Übereinstimmung kann nicht zufällig sein. Hat es aber wohl irgend welche Wahrscheinlichkeit, daß Plato in zwei zeitlich sich so nahestehenden und sachlich sich so genau auf einander beziehenden Schriften den identischen Grund des Schönen und Guten nicht einfach und mit sich selbst übereinstimmend angenommen, sondern ihn, hier wie dort, verbindungslos neben einander, wie es ihm gerade einfiel oder im augenblicklichen Zusammenhang bequemer war, einmal in einer göttlichen Substanz, das andre Mal in dem abstrakten oder nur in den Wissenschaften konkreten Prinzip des Maßes sollte gesucht haben? Diese Übereinstimmung beweist vielmehr unwidersprechlich, daß der göttliche Weltbildner irgendwie das Prinzip des Maßes selbst vertreten muß, so daß mit gleichem Rechte jener wie dieses Ursache des Schönen und Guten, ja des Seins und der Wahrheit genannt werden durfte. Die Koincidenz nämlich des Grundes des Guten und Schönen mit dem des Seins und der Wahrheit ergiebt sich schon daraus, daß die Maßbestimmtheit zugleich das Werden (des Seins) und die Wissenschaft begründen sollte; wenn sie ist, hieß es, so ist

die Wissenschaft, und wenn die Wissenschaft, so ist auch sie, dagegen, wenn eins von beiden nicht, ist auch das andre nicht. Aber Gott, der Vater und Erzeuger der Welt, die göttliche Ursache, der ein immer gleiches Verhalten, beharrende Identität, also Sein im prägnantesten Sinne zugeschrieben wird (269D), ist es auch, von der den Menschen die Künste verliehen wurden zugleich mit dem Prometheischen Feuer (274C wie Phil. 16C; bis auf diese mythologische Einkleidung sogar erstreckt sich die Übereinstimmung beider Dialoge). Also das Prinzip der Maßbestimmung, der Gesetzesordnung, des Guten und Schönen, sei es nun Gott genannt oder bloß als abstraktes Prinzip ausgedrückt, ist zugleich letzter Grund des Seins und letzter Grund der Wahrheit der Wissenschaften. Wie das alles sich klar vereinigen sollte nach einer andern als unsrer obigen Auffassung, ist nicht abzusehen. Jedenfalls wird, wer unsre Deutung für den Philebus gelten läßt, sie angesichts dieser durchgehenden Übereinstimmung auch für den Staatsmann nicht ablehnen können.

Weist in allen bisher berührten Punkten der Staatsmann hauptsächlich auf den Philebus voraus, so sei von seinem übrigen, vielgestaltigen Inhalt noch eine Stelle wegen eines interessanten, aber etwas versteckt liegenden Zusammenhanges mit dem Sophisten hervorgehoben (278D). Bei der Erläuterung des Begriffs des Beispiels werden, wie im Sophisten, gegenübergestellt die »Buchstaben von allem« und die aus diesen gebildeten »Silben« (neben *συλλαβαί* auch *συμπλοκαί*, 278B, *συγκράσεις* D). Bei den einfacheren und leichteren von diesen erkennt unser Bewußtsein leichter die Einzelbestandteile, und kommt so die Deutung der ganzen Zusammensetzung leichter zustande (*ἡμῶν ἡ ψυχὴ ἵσταται*, das »Verstehen« wird etymologisch gedeutet als zum Stehen kommen, festwerden, sich feststellen im Bewußtsein, zufolge der Wahrheit, als die selber feststeht); dagegen in den längeren, schwereren Silben, d. h. den komplexeren begrifflichen Zusammensetzungen, schwankt es unsicher (*φέρεται*). Auch hierbei mag der Gegensatz der Bestimmung und des Unbestimmten vorschweben, denn die Bestimmung begründet die beharrende Identität und damit alle Sicherheit der Erkenntnis, die Unbestimmtheit das Schweben und Fortrücken (Phil. 24D); was aber in sich selbst nichts festes ist, wie könnte das uns fest werden (ebenda 59B)? Die größere Komplexion der Begriffe erschwert natürlich die sichere Bestimmung, so daß der Gedanke leicht ins unbestimmte abschweift.

So mag im einzelnen noch manches gefunden werden, was auszuschöpfen der Nacharbeit des Lesers überlassen bleibe. Die Grundlagen zum Verständnis des Dialogs, soweit sein Inhalt dialektische Fragen überhaupt berührt, dürften in dem gesagten enthalten sein.

ZEHNTES KAPITEL.

Timaeus und die Gesetze.

1. Timaeus.

Die Schwierigkeit dieses Werks in seinem dialektischen Inhalt betrifft hauptsächlich die genaue Abgrenzung dessen, was als wissenschaftliche Lehre, und was als freies Spiel des Gedankens (s. bes. 59 C D) oder Ausführung bloßer Wahrscheinlichkeiten verschiedensten Grades angesehen sein will. Im allgemeinen zwar ist die Scheidelinie deutlich gezogen. Alles, was die ewig bleibenden Prinzipien betrifft, soll auch bleibend und unumstößlich gelten, was dagegen auf das bloß abbildliche Werden Bezug hat, soll selbst als in seiner Geltung wandelbar, als bloß mehr oder minder nahekommendes Abbild des Wahren, bestenfalls als mehr oder minder wahrscheinlich angesehen werden (29 B—D. Zur Unterscheidung von πίστις und ἀλήθεια vgl. Staat 511 E, 533 E. Sonst bietet die nächste Analogie Phil. 59 A B). Nun aber wird thatsächlich beinahe alles, auch manches, was mit der Prinzipienlehre eng zusammenhängt, in Form einer erzählenden Vorführung der Weltschöpfung, also des Werdens gegeben. Daher bleibt im einzelnen doch der Mutmaßung überlassen, wie viel und was Plato als wissenschaftliche These vertreten will, was dagegen er als Mythus der Kritik ohne weiteres preisgeben würde. Da giebt es denn keine andre sichere Entscheidung, als die sorgfältige Vergleichung mit den übrigen Schriften Platos, von welchen als die sachlich und wohl auch zeitlich nächststehenden sofort die drei zuletzt von uns behandelten: der Sophist, der Staatsmann und der Philebus, sich herausstellen. In allen dreien war das Thema der Weltentstehung oder — da auch der persönliche Welturheber, der Demiurg, bereits eingeführt wurde — der Weltschöpfung bereits angeschlagen. Wir finden uns daher zunächst ganz auf vertrautem Boden.

1. Der Welturheber und die Ideen (pag. 27 D—30 B).

Das ist die erste die Prinzipienlehre berührende Frage, die uns im Timaeus entgegentritt. Wer oder was ist unter dem Demiurgen zu verstehen? Aristoteles wirft die Frage halb spottend auf, deutlich in dem Sinne, dass das Verhältnis des werkthätigen Prinzips (*τὸ ἐργαζόμενον*) zu den Ideen bei Plato unklar geblieben sei (Metaph. I 9 991 a 22). Für den Philebus hat sich uns diese Frage schon beantwortet; und auf den Staatsmann glaubten wir die Antwort ohne weiteres übertragen zu dürfen. Es bleibt zu prüfen übrig, ob dieselbe Lösung auch angesichts des Timaeus standhält, oder etwa eine andre hier noch gefunden werden muß. An sich wäre es keineswegs undenkbar, daß Plato seit dem Philebus seine Meinung über diesen Punkt geändert hätte, zumal wir über den zeitlichen Abstand beider Schriften nichts sicheres wissen. Wir folgen, wie wir zu thun pflegen, genau dem Text.

Das Sein, dem alles Werden fremd, das Werdende, das niemals ist; jenes Sache des Denkens und sichrer Begründung, dieses nur der Meinung und nicht nach dem Grunde fragenden Wahrnehmung zugänglich, wird, wie noch zuletzt im Philebus (59), in aller Schroffheit gegeneinandergestellt, für das Werden aber dann, ebenfalls in naher Übereinstimmung mit der letzteren Schrift (26 E, vgl. Soph. 265 B) eine Ursache gefordert. Die Welt ist geworden, weil sinnlich und körperlich (so auch Staatsm. 269 DE), also muß sie eine Ursache haben, einen Schöpfer und Vater, den auszufinden freilich schwer, wenn man ihn aber gefunden, allen (verständlich genug) mitzuteilen unmöglich ist. Es genügt jedoch für jetzt die einzige Voraussetzung, daß er gut war (29 E, vgl. A, *ἄριστος τῶν αἰτίων*), also seiner Schöpfung auch alles mögliche Gute zukommen lassen wollte; oder, im Grunde gleichbedeutend: daß er bei Erschaffung der Welt auf die ewigen Urbilder hinblickte und sie diesen nachbildete; was die thatsächliche Schönheit und Güte der Welt (diese beiden Begriffe werden, wiederum genau nach dem Philebus, gänzlich in eins gefaßt), zu beweisen genügt (28 A—29 A). Diese Schönheit und Güte aber besteht (wie wir es schon gar nicht anders erwarten) in gesetzmäßiger Ordnung. Die Schöpfung der Welt ist identisch mit der Einführung der Gesetzesordnung in die vordem ungeordnete Bewegung (30 A; Staatsm. 273 B—D). Ordnung ist ja besser als Unordnung. Ferner bedeutet die Güte, im Grunde wiederum gleichsinnig, die Vernünftigkeit der Welt. Vernunft aber setzt Beseelung voraus. Darum

schuf Gott das All, indem er dem Körper die Seele, der Seele die Vernunft einsetzte. Somit ist die Welt ein beseeltes, vernunftbegabtes Lebendiges (30AB). Auch das stimmt selbst bis zur Berufung auf die Weisen der Vorzeit, die es allzeit so angenommen haben (29E), mit dem Philebus (28—30; 28D), nicht minder mit dem Sophisten (hinsichtlich des Schlusses von der Vernunft auf Leben und Seele, 249A) und dem Staatsmann (269D) überein.

Jene Berufung zwar, wie der durchgängige Gebrauch der erzählenden Form (die Welt habe einmal, zu bestimmter Zeit also, einen Anfang genommen, 28B), macht uns sofort aufmerksam, daß diese ganze genetische Darstellung, zufolge der allgemeinen Erklärung 29B, als unumstößliche wissenschaftliche Wahrheit nicht angesehen sein will. Sondern als solche kann nur gelten, was aus der reinen Prinzipienlehre in dieser Darstellung vorausgesetzt und in die genetische Form nur umgegossen ist. Dies aber ist nichts andres als was im Philebus in streng dialektischem Beweisgang begründet wurde, nämlich, daß alles Gute und Schöne wie alles bestimmte, konkrete Sein und »Werden zum Sein«, desgleichen alle Vernunft, alle Seele, alles Leben insbesondre des Kosmos auf einem und demselben letzten Prinzip, dem der Bestimmung des Unbestimmten, kurz des Gesetzes beruht. Dieses letzte Prinzip ist hier fast schon zur Genüge damit angedeutet, daß in die sonst ungeordnete, gesetzlose Bewegung (*κινούμενον πλημμελῶς* — das *μέλος* ist das Gesetz —) Ordnung eintreten mußte. Denn Ordnung und Unordnung (*τάξις* und *ἀταξία*) verhalten sich wie Bestimmung und Unbestimmtheit (*πέρας* und *ἀπειρία*); die Gleichsetzung wurde direkt ausgesprochen (Phil. 26B). Insoweit bleibt hier nichts unsicherer Deutung überlassen, sondern der Sinn der Darstellung ist thatsächlich gegeben durch die doch unabweisbare Vergleichung mit den sonstigen Schriften Platos, unter diesen vorzugsweise dem Philebus.

Damit ist aber auch die Frage schon beantwortet, was unter dem Welturheber zu verstehen sei. Die Ursache, das Schönste und Beste, die werkthätige Vernunft, der Vater und Schöpfer, Gott, kann von dem Prinzip der Bestimmung, welches seinerseits sich deckt, nicht mit den Ideen, wohl aber mit der Idee, nicht in dem Sinne getrennt werden, daß es, als ein abseits der Ideen existierendes, eine konkrete Substanz, den Ideen selbst, auf die nur hinblickend es die Welt bildete, gegenüberstehen sollte; daß die Rolle des Verursachenden, die im Phaedo der Idee selbst zugeteilt wurde, dieser abgenommen und auf eine von ihr unabhängig, vor ihr

existierende Ursubstanz übertragen sein sollte. Kaum die Aristotelischen Begriffe würden gestatten, in diesem Sinne die »bewegende« von der »formalen« Ursache, die Kraft vom Gesetz loszureißen, so daß die Ideen Ursachen nur wären im Sinne von Formen oder Gesetzen, logischen »Grundlagen«, die davon geschiedene göttliche Vernunft aber im Sinne einer wirkenden Substanz. Sondern die Idee der Idee, das Gesetz der Gesetzlichkeit überhaupt oder der Bestimmung des Unbestimmten verwirklicht sich und wirkt damit das Werden nicht anders als indem die Ideen d. i. die besondern Bestimmtheiten in das Unbestimmte eintreten. Dieser Eintritt ist das »Werden zum Sein«, er bewirkt das Geschehen, bewirkt es im Sinne der Begründung; so wie alle Wissenschaft ein andres wirkendes weder findet noch in ihrer gereiften Form sucht als das Gesetz. Weder wurde die Sonderung der Ursache vom Gesetz im Philebus bewiesen durch die Unterscheidung des Prinzips der Ursache von dem der Bestimmung, da doch für diese Ursache ein andrer Begriff als der der Bestimmung des Unbestimmten nicht zu finden war; noch folgt sie im Timaeus aus der Gegenüberstellung des Bildners der Welt und der Muster, auf die er hinsah. Die Idee (der Gesetzlichkeit überhaupt) verwirklicht sich und bewirkt damit das Werden und konkrete Sein nach Maßgabe der Ideen, d. i. der besondern Gesetze, welche in einem längst bekannten, sinnfälligen, der anschaulichen Vorführung der Schöpfung daher besonders angemessenen Gleichnis als die Musterbilder bezeichnet werden, nach denen das Geschehen in der Welt sich gestalte.

Zu einer andern Deutung ist ein sicherer Anhalt weder im Timaeus noch anderswo zu finden. Auch im Phaedo, dessen Vergleichung ebenfalls nahe liegt, konnte die Unterscheidung zwischen der Begründung durch die Vernunft oder das Gute und der durch die Idee als rein logische Grundlage schon deshalb nicht als ausschließender Gegensatz verstanden werden, weil unter den Beispielen für die Idee obenan das Gute selbst stand. Es konnte auch dort nicht etwa die Meinung sein: Hätte man die Begründung durch das Gute, so könnte man der Idee entraten. Sondern das Gute selbst ist Ursache als Idee, aber als die Idee der Ideen; als Grundlage, aber als Grundlage der Grundlagen. Mit ihr allein würde man eben darum zu gar nichts kommen. Ist sie nicht mehr die Idee der Ideen, so ist sie gar nichts mehr. Sie braucht also unerläßlich die Spezifikation in die Ideen, sonst leistet sie als Ursache nichts. Ganz in diesem Sinne braucht der Weltbildner die Musterbilder, ohne die,

scheint es, alle seine Güte und Schönheit nicht zulangen würde, der Welt etwas von Güte und Schönheit mitzuteilen.

Nach diesem allen vermag ich in der Weltschöpfungslehre des Timaeus keine wirkliche Abweichung zu erkennen von der Gesetzesbedeutung der Idee und ihrer schlechthin überragenden, kein ursprünglicheres Prinzip über, auch kein gleich ursprüngliches neben sich duldenden Geltung: der des Logischen schlechtweg. Der einzige spürbare Unterschied gegen die früheren Schriften ist der der Einkleidung. Die Form des Mythus (29D) gestattete und forderte namentlich einen weitergehenden Gebrauch der Personifikation, als ihn Plato sich auch sonst gestattet hat. Über diese Freiheit, welche die Darstellung sich nimmt, haben wir aber die fast bis zur Ermüdung durch die ganze Schrift sich wiederholenden, unumwundenen Erklärungen Platos selbst. Wenn also je, so ist hier die mythische Einkleidung nicht eine Vermutung, die man annehmen kann oder nicht, sondern eine litterarische Thatsache, mit der die Auslegung zu rechnen verpflichtet ist.

Auch der bestimmtere Ausdruck des Urbilds, nach dem der Kosmos gestaltet ist: das »intelligible Lebendige« (*νοητὸν ζῷον*, unter dieser Benennung, neben *ὃ ἔστι ζῷον*, 39E; der Sache nach 30C—31A) hat sein Fundament im Philebus. Dort wurde bewiesen, daß der Mensch und alle lebenden Wesen sowohl die Stoffe ihres Körpers mit allen ihren Funktionen (*δύναμις*, 29BC), als namentlich, was sie von Leben, Seele und Vernunft besitzen, aus dem All entnehmen. Im Urbild des Kosmos nun wird der Inbegriff alles dessen, was irgend einem Lebendigen als solchem zukommt, nicht der bloße unbestimmte Allgemeinbegriff des Lebendigen überhaupt, sondern der Verein der gesetzlichen Grundlagen aller fundamentalen Lebensbedingungen gedacht; und so ist darin sowohl zu den Elementen des Körpers als zu den Hauptklassen lebender Wesen, welche den Elementen entsprechend angenommen werden, der ideelle Grund gelegt. Das intelligible Lebendige deckt sich daher mit der »intelligibeln Welt«, welche die späteren nur als deutlicheren Ausdruck an seine Stelle gesetzt haben. Die Welt ist, nicht ein, sondern das Lebendige, welches alles Lebende in sich schließt; also muß auch ihr ewiges Urbild Urbild des Lebendigen sein, in dem Sinne, daß es die Urbilder aller fundamentalen Lebensfunktionen, und damit auch die möglichen Gattungen der lebenden Wesen, in sich schließt.[1]

[1] Vgl. Jakob Horovitz, Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung. Marburg, 1900.

Insbesondre wird die Einzigkeit der Welt durch diese notwendige begriffliche Einheit des Lebens begründet (31AB).

Bezüglich der nun folgenden Ableitung der vier Elemente, dann der Kugelgestalt und kreisenden Bewegung des Weltalls ist nur kurz an Phil. 29 und Staatsm. 269E zu erinnern. Dagegen führt die Darstellung des Ursprungs der Beseelung der Welt auf die Frage nach den Prinzipien zurück, über die wir hier neue, freilich dunkel gehaltene Andeutungen finden.

2. Die drei Prinzipien (pag. 35AB).

Zur Orientierung dient, daß schon im Philebus (30B und 32B), wenn auch nur in ganz kurzen Worten, besonders die Beseelung auf den Eintritt der Bestimmung ins Bestimmungslose zurückgeführt wurde. Die nächstliegende Erwartung ist, daß dasselbe, wenn auch etwa in andrer Fassung, sich hier wiederfinden werde.

»Aus der ungeteilten, sich immer gleich verhaltenden Wesenheit, und andrerseits der geteilten, dem Werden unterworfenen, körperlichen, brachte er (der Weltbildner) durch Mischung, als eine dritte, zwischen beiden in der Mitte stehende Art, die des Seins hervor«;[1] als dritte zwischen beiden, nämlich »der Natur des Selbigen und des Verschiedenen; und stellte sie so in die Mitte zwischen das Teillose und das den Körpern entsprechend Geteilte. Dann nahm er sie alle drei und mischte sie zusammen in eine einzige Grundgestalt (Idee), indem er die der Mischung widerstrebende Natur des Verschiedenen durch Gewalt mit dem Selbigen zusammenfügte. Indem er sie also mit dem Sein mischte und so aus den dreien eins machte, zerlegte er wiederum dies Ganze in so viel Teile als angemessen, deren jeder wiederum eine Mischung darstellt aus Selbigkeit, Verschiedenheit und Sein.« Die weitere, sehr schwer deutbare Darstellung läßt wenigstens so viel klar erkennen, daß die Beseelung des Kosmos gänzlich in eins gedacht wird mit der mathematischen Anordnung des kosmischen Systems. Natürlich ist aber der sichtbare Himmel nur der Leib dieser Seele, sie selbst, als zum Ewigen gehörig, ist unsichtbar, nur dem Gedanken erfaßlich. Sie hat wohl nicht nur Teil an Berechnung (zahlbestimmtem Verhältnis) und Harmonie, sondern besteht wesentlich in der harmonischen Proportion des Baus und der Bewegungen des Weltalls, die aber von Bewußtsein und

[1] So ist zu übersetzen, da hernach, 35B und 37A, das dritte schlechtweg Sein (*οὐσία*) heißt.

einer Art Rede, doch ohne Laut und Schall, d. i. Gedanken, begleitet sei (36E—37C).

Diese sich an Pythagoreische Vorstellungen eng anlehnende, später in den Gesetzen noch mehr ausgeführte Konstruktion dürfen wir hier auf sich beruhen lassen. Nur das geht uns für jetzt an, wie die dabei zu Grunde gelegten »Seinsarten« (*εἴδη* und zwar *οὐσίας*) oder Seinsgattungen (*γένη*) sich zu den ganz ebenso benannten Gattungen des Philebus verhalten. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß das Ungeteilte d. i. Eine, welches zugleich das Selbige und Gleichartige (36C) und das Ewige ist, mit dem Prinzip der Bestimmung, das Geteilte (also Viele), Verschiedene, Ungleichartige, Werdende mit dem des Unbestimmten identisch ist. Das letztere wurde schon im Parmenides (158, vgl. 142 ff., 144B—E) dem Geteilten gleichgesetzt, desgleichen das Merkmal der Verschiedenheit und damit Gegensätzlichkeit auch im Philebus (25E) dem Unbestimmten beigelegt; ferner die identische Beharrung einerseits, der Gegensatz beider Bestimmungen andrerseits, also Verschiedenheit und Veränderlichkeit, auf den fundamentalen Gegensatz der Bestimmung und des Unbestimmten zurückgeführt (24E). Nicht minder wurde im Staatsmann (273D *εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον*) der Begriff des Ungleichartigen mit dem des Unbestimmten eng verknüpft. Überhaupt war die Bestimmung des Unbestimmten im Philebus nur ein schärferer Ausdruck der ursprünglichen Korrelation des Einen und Mannigfaltigen im Urteil; Einheit aber, Identität und Gleichartigkeit, sowie deren Gegenteile, wurden auch dort (Phil. 19B) eng zusammengefaßt, und der Gegensatz des Unwandelbaren, Ewigen und des Werdenden, Vergänglichen schon anfangs (15B) dem des Einen und Vielen (Unendlichen) gleichgesetzt. Umso sicherer entspricht auch das »dritte, aus beiden gemischte«, das »Sein« (*οὐσία*), dem mit ganz denselben Ausdrücken belegten dritten Prinzip im Philebus (*τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος*, Tim. 35AB, 27A. Vgl. Phil. 23C *τούτω δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι ξυμμισγόμενον*, 25B *τὸ τρίτον τὸ μικτὸν ἐκ τούτοιν ἀμφοῖν*, 26D *τρίτον . . . ἕν τι τούτων τὸ ἔκγονον, γένεσιν εἰς οὐσίαν*, 27B *ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν*). Dort wie hier bedeutet die Verbindung der beiden ersten Gattungen zur dritten zugleich die Herstellung der Harmonie (Tim. 35A *ξυναρμόττων* wie Staatsm. 269D *ὁ συναρμόσας*, Tim. 37A *λογισμοῦ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας*, Phil. 26A, auch 17D, 31CD u. bes. 64—65) und auch die Beseelung (Phil. 32B *τὸ ἐκ τοῦ ἀπείρου καὶ πέρατος*

ἔμψυχον γεγονὸς εἶδος). Selbst die gewaltsame Zusammenfügung des der Verbindung widerstrebenden Andern mit dem Einen (Tim. 35 A), findet ihre Analogie in der »Fesselung« des Unbestimmten durch die Bestimmung (Phil. 27 D).

Etwas schwierig ist es allerdings, wie die Mischung des Selbigen und Verschiedenen ohne erkennbaren Unterschied bald schlechtweg das (konkrete) Sein, bald die Harmonie, bald die Beseelung zum Ergebnis haben soll. Es scheint das Bewußtsein eine eigentümliche Art der Korrelation des Einen und Mannigfaltigen darstellen zu sollen, in der nicht etwa das eine im andern oder beide in einem dritten verschwinden, sondern in ihrer unaufheblichen Wechselbeziehung zugleich das Bewußtsein des Einen und Selbigen als Eins und Selbiges, des Vielen und Verschiedenen als Vieles und Verschiedenes erhalten bleibt. Darum wohl mag bei der Beseelung nicht schlechthin von Mischung des Selbigen und Verschiedenen zu dem dritten, sondern von Mischung des Selbigen und des Verschiedenen mit dem dritten aus beiden geredet sein, während einfach als Mischung des Selbigen und Verschiedenen das Sein und die Harmonie erklärt wird. Diese beiden können ganz wohl zusammenfallen, da unter dem Sein das konkrete, bestimmt charakterisierte und in seinem bestimmten Charakter sich erhaltende Sein verstanden wird; denn diese Selbsterhaltung ist durch innere Einstimmigkeit bedingt. So ist vor allem der Weltbau ein harmonisch gefügtes und kraft der in sich einstimmigen Zusammenfügung sich erhaltendes Ganze, und zwar, sofern auch ein Bewußtsein dieser Einheit in der Mannigfaltigkeit in ihm vorausgesetzt wird, ein beseeltes Ganze. So möchte diese eigenartige Konstruktion im Hinblick auf ältere, namentlich Pythagoreische Anschauungen sowie auf sonstige Andeutungen und Ausführungen bei Plato selbst am ehesten verständlich werden. Unabhängig von solcher Deutung, die immerhin etwas hypothetisches behält, steht aber die Gleichsetzung der drei Seinsgattungen des Timaeus mit den drei ersten des Philebus; während, was die gleich oder ähnlich benannten unter den fünf Gattungen des Sophisten betrifft, das oben (S. 315 ff.) für den Philebus bewiesene auf den Timaeus ebenfalls zutrifft.

Den Unterschied des gewordenen, also zeitlichen Seins vom zeitlos ewigen Sein der Ideen beleuchtet ferner das nicht sowohl über die Zeit als vielmehr über die Zeiten gesagte, pag. 37—38. Das Urbild der Welt ist ewig, das Weltgebäude selbst aber ist nur das rhythmisch bewegte, wiewohl dauernde Abbild der immer identisch

beharrenden wahren Ewigkeit. Und eben dies — man muß wohl verstehen, dieser Rhythmus der Weltbewegung — ist, was wir Zeit nennen. Die Zeiten nämlich: Tage und Nächte, Monate und Jahre, sind erst mit der Bildung der Welt entstanden, so auch das »es war« und »es wird sein«. Diese legen wir fälschlich dem ewigen Sein (*ἀίδιος οὐσία*, vorher *αἰών*) bei, während nach richtiger Rede ihm nur das »es ist« gebührt, denn »es war« und »es wird sein« paßt nur auf das in der Zeit wechselnde Werden, es sind Ausdrücke der Veränderung (*κινήσεις*); das ewig sich gleich bleibende aber kennt keine Änderung, kein durch die Zeit älter oder jünger werden, kein jetzt geworden sein oder erst künftig werden. Umgekehrt dürfte man, streng genommen, nicht sagen, das gewordene ist geworden, das werdende ist im Werden, das, was künftig werden soll, ist ein solches, das künftig werden soll; wie auch nicht, das nichtseiende ist nichtseiend. Es soll also das »es ist« hiernach nicht etwa die Zeitbestimmung der Gegenwart im Unterschied von Vergangenheit und Zukunft, sondern ausschließlich das zeitlose Sein ausdrücken; während bei der Feststellung des Parmenides und des Sophisten, das Nichtseiende sei ein nichtseiendes, das Sein den allgemeinen Sinn der Wahrheit des Ausgesagten hatte. Auch hier übrigens ist auf diese »genauere Redeweise« so wenig Gewicht gelegt, daß bald nachher (38C) das Sein wieder als Ausdruck der Gegenwart im Unterschied von Vergangenheit und Zukunft gebraucht wird. Die Unterscheidung ist darum doch nicht ganz ohne Bedeutung, denn sie macht verständlicher, wieso Plato auch noch nach dem Parmenides und dem Sophisten das Werden dem Sein schroff entgegenstellen kann, obgleich dort das Werden als eine dem ruhenden Verhalten gleichwertige Art des Seins erwiesen war. Es ist, nach dieser Erklärung, eine genauere Redeweise, aber nicht mehr, wonach dem Werden das Sein schlechthin abgesprochen wird; im auch zulässigen weiteren Sinne des Seins »ist« auch das Werden, das heißt, Wahrheit, Geltung als Erkenntnis wird ihm nicht abgesprochen.

Wieder von einer andern Seite strebt dem Gegensatz der Idee näher zu kommen die schon im Phaedo angebahnte Unterscheidung von Vernunft und Notwendigkeit als den zwei Arten der Ursache. Wie das »Verschiedene« zur Eintracht mit dem »Selbigen« gezwungen wird, so wird die blinde Notwendigkeit durch vernünftige Überredung »besiegt«, um dem Zwecke des Besten dienstbar zu werden (48A). Der entscheidende, primäre Grund ist die Idee

des »nach Möglichkeit Besten« (46C), gleichbedeutend: der Logos, die Vernunft, die ihren Sitz in der Seele hat. Bloß Mitursachen, Sekundärursachen sind die materiellen Organe, die nur, von etwas anderm bewegt, auf andres gezwungenerweise die empfangene, nicht ursprünglich ihnen eigne Bewegung übertragen, von sich aus, ohne die Leitung der Vernunft, nur ordnungslos zufällige Wirkungen haben würden (46E). Diese Art der Ursache wird einmal geradezu als (ziellos) schweifende, d. i. ohne Wahl vernünftiges oder unvernünftiges wirkende bezeichnet (48A); sie ist aber mit in Rechnung zu ziehen, wenn man das wirkliche Geschehen, wie es ist, ausdrücken will. Sie ist keineswegs gesetzlos gedacht, vielmehr wird gerade ihr der Charakter der Notwendigkeit beigelegt, zwar in dem vorwaltenden Sinne des wahl- und vernunftlosen Zwanges, aber zugleich doch im Sinne der »Natur« (ᾗ *φέρειν πέφυκε*, 48A). Sie wirkt blind, aber sie wirkt, was sie muß; sie entzieht sich also nicht der Berechnung der über sie waltenden, sich ihrer bedienenden Vernunft. Sie fügt sich, nicht gewaltsam, sondern willig, »vernünftiger Überredung« (*ἑκοῦσα πειθοῦσά τε*, 56C, vgl. 48A), nicht etwa, andres zu wirken als ihre Natur ist, sondern, die ihr natürliche Wirkung dem Zwecke dienen zu lassen, den die Vernunft setzt, während sie ohne Leitung eines Zwecks genau so gesetzmäßig wirken, aber wahllos zweckmäßiges wie unzweckmäßiges zum Ergebnis haben würde. So strebt Plato Teleologie und Kausalität zu vereinigen; er denkt nicht daran, von der »Notwendigkeit« der letztern irgend etwas abzuziehen.

Ohne Zweifel hat diese »schweifende« Ursache »ungeordneter« Wirkungen (*τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐξεργάζονται*, 46E) einen inneren Zusammenhang mit dem Prinzip der Unbestimmtheit oder Ungeordnetheit (*ἀταξία*, 30A). Aber doch kann von völliger Unbestimmtheit bei ihr nicht die Rede sein, da doch die Notwendigkeit einer »Natur« ihr innewohnt. Es muß also wohl in dem »Unbestimmten« selbst etwas positiveres, ein Fundament wenigstens zu etwas positiverem verborgen liegen, das noch nicht genügend ergründet ist. Es kündigte sich wiederholt (im Philebus, im Parmenides und schon im Phaedo) an als das Prinzip der Ortsbestimmtheit, oder gleichbedeutend des (materiellen) Quantums (*ὄγκος*), womit ja die Ortsveränderung und die in dieser vorzugsweise waltende Naturnotwendigkeit eng zusammenhängen muß. Auch wurde öfters in der Natur des Körpers der Grund des Werdens und der Veränderlichkeit gesucht, ohne daß dies bisher aus den zu Grunde gelegten

Prinzipien abgeleitet worden wäre. Daher zeigt sich noch eine Ergänzung der anfänglichen Aufstellung über die Prinzipien notwendig, die sich (48D) ausdrücklich als radikaler, als noch mehr vom Anfang ausgehend ankündigt.

3. Die sogenannte Materie oder der Raum (pag. 48E—52D).

Es waren zu Anfang nur zwei Gattungen (*γένη* oder *εἴδη*) aufgestellt worden: die ewigen Urbilder, die Ideen, und deren Nachbildungen im Gebiete des Werdenden, Sinnlichen. Jetzt ist noch ein drittes einzuführen (48E). Es ist das, was nach Aristoteles Vorgang die Platonische Materie genannt zu werden pflegt; Plato selbst nennt es vielmehr Raum. — Es kann verwundern, daß die Gattung der Ursache hier ganz in Wegfall gekommen ist. Das bestätigt aber nur, was sich oben schon ergab: daß die Ursache nämlich die Vernunft oder das Gute, nicht außerhalb jener zwei Gattungen zu suchen, sondern mit der höchsten Idee, der des Guten, vielmehr eins ist.

Die jetzt neu eingeführte dritte Gattung wird vorläufig bezeichnet als das, was alles Werden aufnimmt und gleichsam nährt (49A). Was dies besage, soll deutlicher hervorgehn aus einer Kritik der geltenden Annahmen über die Grundstoffe, nämlich die Empedokleischen Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde. Diese hält man für Anfänge, gleichsam Buchstaben des Alls (48B). Aber es sind nicht die wahren, ersten Anfänge, nicht die Buchstaben, sondern bereits Silben. Denn sie beharren nicht, sondern gehen durch Auflösung in ihre Teile und Wiedervereinigung solcher, durch Verdünnung und Verdichtung, in einem übrigens festen, gesetzmäßigen Kreislauf des Werdens (49C) in einander über. Sie sind also gar nicht streng genommen dies, als was wir sie benennen, denn sie sind ja, wie ihre Veränderlichkeit beweist, unter Umständen dasselbe auch wiederum nicht. Also bezeichnen sie überhaupt kein Dieses (beharrendes Subjekt, *τόδε*), sondern nur solches und solches (wechselnde Prädikate eines andern Subjekts, *τοιοῦτον*). Sie entziehen sich, sie halten nicht stand irgend welcher Aussage (wie »dies«, »das« u. s. w.), die sie als beharrliches bezeichnen würde. Ein solches beharrliche ist dagegen das, worein diese bloßen Qualitäten eintreten und woraus sie wieder entschwinden (48E, vgl. 52A): die alle Körper (das heißt hier: Grundqualitäten der Körper) aufnehmende Natur (*δεχομένη*, vgl. das *δεχόμενον* oder *ἔχον* des Phaedo, 103DE, oben

S. 156). Diese bleibt wirklich immer identisch, sie tritt niemals aus ihrer Funktion (*δύναμις*) heraus, die darin besteht, alle Form (*μορφή*, wie ebenfalls im Phaedo, 103E, 104D) aufzunehmen, während ihr selbst keine von allen eignet. Sie läßt sich somit vergleichen der bildsamen Masse etwa des Wachses, welches keine der Gestalten, die darin eingehn und es bald so, bald so gestalten, an sich hat, sondern nur bald in dieser, bald in einer andern Gestalt erscheint. Diese ein- und wieder austretenden Gestalten sind nichts andres als jene »Nachahmungen« der Urbilder (Ideen), die sich auf eine schwer auszudrückende, seltsame Weise (auf die er noch zurückzukommen verspricht, aber leider nicht zurückkommt) darin gleichsam einprägen (50C).

Es sind also die drei ursprünglichen Gattungen: das was wird, das worin es wird, und das, nach dessen Vorbild das, was wird, sich gestaltet. Dieses kann dem Vater verglichen werden, das Aufnehmende der Mutter, so ist das Werdende selbst der Sprößling (*ἔκγονον*, vgl. Phileb. 26D). Um aber gleich gut jede Gestaltung aufnehmen zu können, muß das Aufnehmende selbst aller der Gestaltungen bar sein, die es aufnehmen soll (*ἄμορφον ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν* — ganz so wechselt *μορφὴ* mit *ἰδέα* im Phaedo, 103E, 104BD). Denn, hätte es an sich eine dieser Gestaltungen, so könnte es die dieser entgegengesetzte nicht rein aufnehmen. Also muß es selbst ganz ohne Gestalt sein (*ἐκτὸς εἰδῶν*, 50E). Es muß also nicht Erde, Wasser, Luft oder Feuer oder irgend etwas sein, was aus diesen oder woraus sie geworden sind, sondern ein unsichtbares, gestaltloses, welches aber alle Gestaltungen (Ideen) annimmt oder, nach dem alten Ausdruck, ihrer teilhaft wird (51A).

Es ist demnach etwas das Feuer u. s. w. an sich selbst (*αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ, αὐτὰ καθ' αὑτά*, 51BC, vorher *τὸ νοητόν*); und es verhält sich nicht etwa so, daß dem, was wir sehen oder sonst mit körperlichen Organen so und so wahrnehmen, eine Wahrheit zukäme, dem entsprechend, wie wir es wahrnehmen, und dies die alleinige Wahrheit, jenes dagegen, das wir als ein Sein für den bloßen Verstand behaupteten, nur ein Wort wäre. Sondern unverwischbar bleibt die große Grenze gezogen (*ὅρος ὁρισθεὶς μέγας*) zwischen Vernunfteinsicht und bloßem ob auch wahrhaftem Schein; jene Gegenstand der Lehre, dieser der Überredung; jene gestützt auf wahre Begründung, dieser grundlos, jene unwandelbar überzeugend, während man sich diesen wechselnd bald so, bald anders einreden läßt. Also ist eines die immer identisch bleibende, unge-

wordene und unvergängliche Form, die nichts in sich aufnehmen oder selber in etwas andres übergehen kann, unsichtbar, überhaupt unwahrnehmbar, nur dem vernünftigen Denken ersichtlich; ein zweites das diesem gleich benannte und gleichende Sinnliche: geworden, immer bewegt, in einen Ort eintretend und aus ihm wieder verschwindend, durch Wahrnehmung und auf diese gerichtetes Urteil zu erfassen; das dritte der Raum (*χώρα*), der selbst immer ist, der Vergänglichkeit nicht unterliegt, dagegen den Sitz (*ἕδρα*, beide Ausdrücke auch Phil. 24D) allem darbietet, das entsteht; nicht sinnlich wahrzunehmen, sondern nur durch eine Art illegitimen Vernunftschluß erreichbar, kaum verläßlich; worauf wir wie im Traum blickend behaupten, es müsse notwendig alles, was ist, irgendwo, in einem Ort, einen Raum einnehmend sein, was dagegen weder an der Erde noch am Himmel sei, das sei überhaupt nichts. Besonders die nicht traumhafte wahre Wesenheit (die Ideen) sind wir infolge solches Traumes nicht imstande wach zu unterscheiden, und auszusagen, was die Wahrheit ist, nämlich, daß das bloße Abbild allerdings — da doch das (Substrat) selbst, woran es entsteht, nicht ihm (bleibend) gehört, sondern es, als bloße Erscheinung immer eines andern (Substrats), sich von Stelle zu Stelle bewegt — mithin notwendig in einem andern (dem Raume) entsteht, und nur so doch irgendwie einen Halt am Sein gewinnt (*οὐσίας ἁμῶς γέ πως ἀντεχομένην*), andernfalls überhaupt nichts wäre; dagegen dem wahrhaft Seienden die der Strenge nach wahre Begründung Zeugnis giebt, daß, solange von zwei Bestimmungen die eine dies, die andre ein andres ist, unmöglich die eine in die andre hineinkommen und so zugleich eins und dasselbe und wiederum zweierlei sein kann (52C; das heißt, zum Beispiel, Luft kann nicht, als Luft, zugleich Wasser, Wasser nicht Luft sein, sondern nur ein identisches x, welches an sich keins von beiden ist, kann diese sich gegen einander kontradiktorisch verhaltenden Bestimmungen wechselnd annehmen, wie eingehend im Phaedo bewiesen war. Also sind jene reinen Qualitäten an sich nicht irgendwo, sondern sie sind nur schlechtweg, im Reiche des bloßen Gedankens). Abschließend werden dann die drei Gattungen kurz benannt als Sein, Werden, Raum.

Nicht weniges bedarf hier der Erläuterung. Zunächst könnte man sich wundern, daß von Urbild und Abbild in den alten, zu einer dinglichen Auffassung so stark verführenden Metaphern geredet wird, fast als ständen wir noch in jenen ersten Anfängen der Entwicklung Platos, wo die Ideenlehre das mythologische Gewand

überhaupt noch nicht abgestreift hatte. Da gerade der Timaeus mit seinem gewaltigen, Gott und Welt umspannenden Thema und seiner erhabenen, in religiöse Weihe männlichsten Stils getauchten Sprache auf die Folgezeit eine unwiderstehliche, nie veraltende Wirkung geübt hat, so ist diese Rückkehr zum uranfänglichen Metaphernspiel, das an die künstlerische Herkunft der Idee nur zu stark gemahnt, für die ganze Auffassung der Platonischen Grundlehre verhängnisvoll geworden. Ein Meister wie Aristoteles hat in ihrer Kritik fast nur den Timaeus vor Augen, und ihm scheint gar nicht der Gedanke zu kommen, daß das Urbild mit seinen Abbildern oder »Nachahmungen« überhaupt anders als dinglich gemeint sein könne. Es mag daher manchem diese letzte Probe auf unsre rein methodische Auffassung der Idee von allen die gefährlichste dünken.

Und doch ist nichts einfacher und für jeden, der unvoreingenommen beide Möglichkeiten zu prüfen willens ist, überzeugender, als daß der ausdrücklich mythische Charakter dieser ganzen kosmogonischen Dichtung zum Gebrauch der Metaphern auch dann geradezu zwang, wenn sie für Plato selbst gar nichts mehr als Metaphern waren und für den Leser nichts mehr sein sollten. Durfte er von den Metaphern nicht umso unbefangener Gebrauch machen, wenn er doch schon im Phaedo und dann wieder und wieder den nüchternen Sinn, der den Gleichnissen zu Grunde liegt, entwickelt, wenn er zum Überfluß auch den noch nüchterneren Unsinn, den ihr buchstäbliches Festhalten zur Konsequenz haben würde, im Parmenides beleuchtet, und damit gegen diese falsche Konsequenz sich, man sollte denken, für alle Zeit hinreichend verwahrt hatte? Sollte also sich beweisen lassen, daß die Gesetzesbedeutung der Idee sich auch im Timaeus nicht bloß festhalten, oder gar mit List und Zwang in ihn hineinlesen läßt, sondern, sobald man sie auch nur als möglich in Rechnung zieht, sich allenthalben gerade in dieser Schrift bestätigt findet und manches, was sonst hoffnungslos dunkel bliebe, mit einem Schlage aufhellt, so könnte ja wohl nur eine zur Unbilligkeit einmal entschlossene Interpretation sie auch hier anzunehmen bloß deshalb sich weigern, weil der Gebrauch der von Aristoteles buchstäblich genommenen Metaphern allerdings nicht vermieden worden ist. Dieser Beweis aber läßt sich führen.

Soll unsre schlicht logische Auffassung der Idee Recht behalten, so müssen die Urbilder einfach bedeuten: die Prädikate wissenschaftlicher Urteile, die reinen, sei es ursprünglichen oder aus solchen rein deducierten Denkbestimmungen, *A*, *B*, und so

fort; die Nachbilder: die bestimmten Prädikationen von diesem und diesem, die Bestimmung also des zu bestimmenden = x zum A, B und so fort; das »dritte aus beiden«, der Sprößling aus Vater und Mutter würde demnach nichts mystischeres besagen als das wissenschaftliche Urteil »x ist A«; zum Beispiel: dies hier, dies räumlich so und so bestimmte und abgegrenzte, ist Feuer, das heißt, ist zu belegen mit den Prädikaten, die in diesem Qualitäts- (nicht Ding-) begriff vereint gedacht werden (so 51 B τὸ πεπυρωμένον μέρος). Nun erinnere man sich, daß im Sophisten eben dies der einfache Sinn der Buchstaben und Silben des Seins war: die Bestandteile des Urteils einerseits, nämlich die Bestimmungen des Denkens, andrerseits die Verknüpfung unter diesen, welche das Urteil selbst ausmacht. Man verstehe den Gebrauch desselben durchsichtigen Vergleichs der Buchstaben und Silben im Timaeus einfach als Rückweis auf den Sophisten, so hat man ganz direkt den rein logischen Sinn des Urbilds und der Abbilder, denn als erläuterndes Beispiel des Urbilds und seiner Nachahmungen wurde (an der soeben angeführten Stelle) gebraucht: das Feuer »an sich« und seine jeweiligen Darstellungen innerhalb der Erfahrung, allemal in bestimmter Ortsbeziehung und räumlicher Begrenzung.

Und zwar bleibt, wie vorandeutend schon im Parmenides, in eingehender und offener Darlegung aber im Philebus, so auch hier die Betrachtung nicht ausschließlich haften an den Denkbestimmungen selbst, als den Prädikaten wissenschaftlicher Urteile, sondern das Subjekt, dem sie beizulegen, das zu bestimmende = x wird einer eignen und tiefen Untersuchung unterzogen. Es verbleibt nicht in völliger Unbestimmtheit, sondern es wird ihm gerade hier eine eigne, sehr positive Bestimmtheit, genauer Bestimmungsmöglichkeit zugeteilt, nicht gleichwertig zwar, aber sehr sich nähernd der Bestimmtheit der reinen Prädikate des Denkens, überlegen jedenfalls den immer nur vorübergehend und beziehentlich gültigen, oft mit den kontradiktorischen sich vertauschenden empirischen Aussagen: x ist A, ist B, und so fort. Identische Erhaltung sollte das Sein begründen: gerade sie wird aber jetzt ausgesagt von dem zu bestimmenden »Diesen«. Die Prädikate fliehen von Stelle zu Stelle, halten nirgends stand; die Stellen selbst dagegen, die Bezugspunkte der empirischen Urteile, sie bleiben fest; sie sind beharrlich (μόνιμα); sie sind zu Grunde zu legen, weil das Urteil, um überhaupt, auch als empirisches, möglich zu sein, der Identität des Bezugspunkts (Subjekts) bedarf.

Nur das kann fraglich erscheinen, ob damit dem zu bestimmen-

den nicht schon etwas zu viel von Bestimmtheit beigelegt, ob es, in dieser Bestimmtheit einer logischen Grundlage, nicht gar selbst zur Idee wird. Soll es die Ortsbestimmtheit bedeuten: ist denn diese anders möglich als durch die reinen Denkbestimmungen der Geometrie? So weit sind wir über die Unbestimmtheit des bloßen x jetzt schon hinaus, daß es scheinen kann, als seien wir bereits auf der Gegenseite, bei der vollen, begrifflichen Bestimmtheit angelangt. Wohl deswegen sind die in andrer Absicht so klärenden Begriffe des Philebus hier nicht mehr verwendet, weil es wichtiger schien, diese ganz positive Bedeutung des Raumes, als dessen, was den Begriff des Diesen, des selber beharrenden Substrats alles Werdens, ausmacht, zu bekräftigen, als, den bloßen Gegensatz der Bestimmtheit der reinen Denksetzung, die Unbestimmtheit und nur abstrakte Bestimmungsmöglichkeit (ohne Angabe, auf welches positive Moment diese Möglichkeit an einem angeblich ganz Bestimmungslosen sich gründet) nochmals hervorzukehren. Es sollte damit das Werden selbst, bei voller und erneuter Betonung seines Unterschieds vom Sein, zur höchsten Positivität, deren es fähig ist, erst erhoben werden, es sollte, nach jenem unübertrefflich bezeichnenden Ausdruck, den Halt am Sein gewinnen. Die bloße Festigkeit des Sinnes der Prädikation reicht dazu noch nicht aus; diese Identität geht nicht die Erscheinung als solche an, sondern definiert gerade ihren Gegensatz, das reine Sein der Idee. Die Erscheinung würde deshalb nicht weniger (wie es hier so anschaulich beschrieben wird, 52C) ungewiß von Stelle zu Stelle irren, an keiner sicher haftend, da sie ihr ja nicht dauernd zugehört. Sie könnte den Halt am Sein nicht gewinnen, wenn nicht zum wenigsten die Stellen selbst fest blieben, keinem Werden noch Vergehen, keinem Wechsel noch Wandel unterworfen.

Aber nochmals: scheint nicht so diesem Substrat, dem Raum, geradezu die volle Seinsart der Ideen zuzufallen, mit denen es so entscheidende Merkmale gemein hat wie das Immersein, die Unfähigkeit des Werdens, Wechselns und Vergehens? Scheint es nicht ganz und gar ein Intelligibles zu werden, da es ein Sichtbares, überhaupt Sinnliches nicht sein soll?

Aber das war ja von Anfang an die These: es giebt nicht nur das Sinnliche und das Intelligible, sondern es giebt noch ein drittes, das, seinem Charakter nach ein mittleres zwischen beiden, allein imstande ist, ihren sonst schlechthin ausschließenden Gegensatz zu vermitteln. Dieses also, wird behauptet, sei der Raum. Selbst dem

Werden, dem Vergehen und der Veränderung entzogen, dient er doch nur dem Werden, Vergehen und der Veränderung zum »Sitz« oder Substrat, verliert also freilich jede Bedeutung da, wo es kein Werden, Wechseln und Vergehen mehr giebt. Also darf er nicht ins Ideenreich völlig hineingerechnet werden, er hat seinen logischen Ort nicht innerhalb seiner. Er könnte auch aus den reinen Prädikaten des Denkens, bloß als solchen, niemals hergeleitet werden, sondern allein aus ihrer Beziehung auf das x der Erfahrung. Er drückt andrerseits nicht dieses x, bloß als solches, sondern dieses wiederum umgekehrt nur nach der Möglichkeit seiner Beziehung auf die reinen Prädikate des Denkens, nach seiner Bestimmbarkeit durch die letzteren aus.

Und so kann und muß er wohl seine eigne Charakteristik beiden zugleich entnehmen. Er kommt den reinen Denksetzungen täuschend nahe, und behält doch etwas, was aus dem bloßen reinen Denken nicht zu verstehen wäre. Seine Bestimmtheit und Beharrlichkeit allerdings ist nur aus den Gesetzlichkeiten des reinen Denkens verständlich, die Gesetze des Raumes können nicht anders als von reinen Denkgesetzen abgeleitet sein. Aber doch wird er selbst, der Raum, mit diesen seinen gesetzmäßigen Bestimmungen, in einer Weise gesetzt, die nicht mehr in der logischen Kraft und Gerechtsame des Denkens allein gegründet ist, sondern erst aus der notwendigen Beziehung des Denkens auf die Aufgabe der Erfahrung: die Bestimmung des in sich unbestimmten, ins unendliche bestimmbaren, aber mit keiner Bestimmung je zu erschöpfenden verständlich wird. Das Stattfinden des Raumes, und damit das Stattfinden irgend welcher Prädikation überhaupt, die, außer den Prädikaten selbst, noch der bestimmten Bezogenheit auf ein hier und jetzt zu bestimmendes $= x$ bedarf, dies ist es, was im bloßen reinen Denken noch nicht liegt, was nur schlechthin gesetzt werden kann: hypothetisch, nicht im Sinne einer reinen Denkgrundlage, die bis aufs letzte bloß logisch begründet wäre, sondern im Sinne der willkürlichen Setzung eines Anfangs, von dem aus alles weitere logisch bestimmt sein mag, aber dennoch unlogisch bleibt in Hinsicht des letzten Ausgangspunkts, auf den alles andre, sei es noch so logisch, sich zurückbezieht.

So vieler Worte bedurfte es, um das einigermaßen deutlich zu machen, was Plato, seinen Prämissen entsprechend, bei dem illegitimen Logismus, auf dem der Raum beruhe, sich gedacht haben muß. Denn so freilich, ohne eine Erklärung, wie sie hier gegeben worden, ist es nichts als ein hartes Oxymoron, da es doch nichts

giebt, was Echtheit der Erkenntnis begründen konnte, als den Logismus, die reine Deduktion. Und nicht mehr Klarheit würde, für sich betrachtet, das Merkmal des »kaum« verläßlichen geben. Denn wenn aus reinen Denkbestimmungen herleitbar, scheint es, müßte der Raum ganz so verläßlich sein wie die Idee; wenn aber nicht, ganz so unzuverlässig wie die Erscheinung. Aber eben das sagt uns jetzt dieses »kaum«: das Prinzip des Raumes kommt der Verläßlichkeit reiner Denksetzungen unbegrenzt nahe, doch ohne sie zu erreichen. Er ist logisch, bis auf einen letzten Rest, der ins rein Logische nicht aufgeht. Er ist Grundlage, aber nur des Erscheinens, nicht des reinen Seins. So giebt er dem Werden einen »Halt« am Sein, ohne es ganz zum Sein erheben zu können, ja ohne selbst in strengster Bedeutung am Sein teilzuhaben. Denn es bleibt immer die Grenzenlosigkeit der Relationen des Raumes, die eine fortschreitende Begrenzung nicht ausschließt, aber sie nur zuläßt von irgend einer willkürlichen, nicht rein logisch begründbaren Anfangssetzung aus.

Es hätte nahe gelegen, den Raum einfach aufzustellen als die Grundlage der mathematischen Erkenntnis; nicht zwar als rein arithmetischer, denn diese muß sich wohl aus reinen Begriffen herleiten lassen; sondern in der konkreteren Form der geometrischen Erkenntnis. Ist Geometrie (nach dem Staat) Wissenschaft eines Immerseienden, so ist dieses kein andres als der (durch dasselbe Merkmal hier, 52 A, charakterisierte) Raum. Und wenn dieser einer logischen Behandlung doch fähig sein soll, welche andre könnte dies sein als die Mathematik des Raumes, die Geometrie? Der Charakter des (bloß) Hypothetischen aber, der der Geometrie im Staat zugeschrieben wurde, erhielte so erst seine volle Aufklärung, da ja sich herausstellte, daß der geometrische Raum, obgleich in sich völlig logisch konstituiert, doch hinsichtlich seiner Setzung überhaupt, als Substrat des Sinnlichen, nicht rein logisch ist. In der That ist der Raum im Timaeus kein andrer als der reine geometrische Raum, jedoch als Grundlage, als ermöglichendes Prinzip des Erscheinens gedacht. Das bestätigt besonders die Ableitung der vier Elemente, die aus dem qualitätlosen Raum heraus gestaltet sind »nach Formen und Zahlen« (*εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς*, 53 B), das heißt nach geometrischen und arithmetischen, allgemein also mathematischen Bestimmungen, welche Plato (anders als Demokrit) dann auch rein mathematisch, nämlich aus den Eigenschaften der regulären Körper, zu deducieren wagt.

Zu demselben Schluß führt die Vergleichung des Philebus. Dort wurde der Begriff des Raumes eingeführt im engsten Zusammenhang mit dem des bestimmten Quantums, der Gleichheit, der Zahl- und Maßbestimmtheit, also in durchgängiger Beziehung auf die mathematischen Grundlagen der Erkenntnis des Sinnlichen. Er vertritt dort geradezu das Prinzip der Bestimmbarkeit des Sinnlichen, als ihrem wesentlichen Merkmal nach mathematischer, da nur die mathematische Bestimmung, wie ja im Philebus fort und fort eingeschärft wird, wahre, exakte Bestimmung ist.

Nicht minder stellt die Beziehung zum Parmenides sich her durch den Gebrauch des dort zuerst eingeführten Terminus *ὄγκος*. Zugleich liegt darin unverkennbar der Hinweis auf Demokrit. Bei diesem sind (nach Aristoteles, de gen. et corr. I 8) die Atome — die auch Ideen, Gestalten, und auch das Diese (*τόδε*) d. i. Bestimmte, im Unterschied vom leeren Raum als dem Unbestimmten (*ἄπειρον*) heißen — »unsichtbar wegen der Kleinheit der Volumina« (*ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων*), denn die Wahrnehmung hat stets ein Minimum, welches aber dem mathematischen Denken keine Schranke setzt. Buchstäblich so heißt es hier von den Urbestandteilen der Körper, die sich aus dem in sich unbestimmten Raum durch die regulären Flächen nach Gestalt und Zahl abteilen: daß sie einzeln wegen ihrer Kleinheit für uns unsichtbar sind und nur, wenn ihrer viele zusammengehäuft sind, ihre Volumina uns sichtbar werden (*τοὺς ὄγκους αὐτῶν ὁρᾶσθαι*, 56 C). Durch die Bestimmtheit der Gestalt sind die materiellen Quanta (*ὄγκοι*) deutlich geschieden vom bloßen Raum, nicht anders als die Demokriteischen Atome. Auch diese unterscheiden sich vom leeren, d. i. unbestimmten Raum durch nichts als die Bestimmtheit des »Diesen«, d. h. die Gestaltbestimmtheit, und doch werden sie um dieses Unterschieds willen ihm gegenübergestellt als das Etwas dem Nichts, das Sein dem Nichtsein, welches Nichtsein oder Nichts aber gleichwohl sei, nämlich als unentbehrliches Substrat für das »in geltender Bedeutung« allein Seiende (Wirkliche), die Körper. Wie nahe liegt diesem höchst eigenartigen Sein eines Nichts, eines Unbestimmten, das »kaum verläßliche« des Raumes nach Plato, und der fast logische, aber doch nur illegitim logische Charakter, den er ihm beilegt.

Diese nahe Berührung Platos mit Demokrit, die auch dem Aristoteles auffiel (an genannter Stelle, 325 b 25) ist umso bemerkenswerter, da Plato sonst gerade im Timaeus (in der Ablehnung des Leeren, 58 A, 79 B, 80 C, sowie der unendlichen Welten,

55 C) sehr bestimmt gegen den Atomismus Stellung nimmt. Allerdings trifft auch beide gleich sehr der Vorwurf, daß ein dynamisches Prinzip ihnen abgeht, daß die bloße geometrische Abgrenzung den Körper ausmachen soll; für welche Abgrenzung Demokrit überhaupt keinen, Plato wenigstens keinen andern Grund anzugeben weiß, als den der — Schönheit der regulären Gestalten. Auf diese Weise mangelt dem Volumelement des Körpers ein Prinzip der Größenbestimmtheit, so deutlich die Bestimmtheit des materiellen Quantums als Desiderat erkannt ist. Das Hinausgehn über die Wahrnehmungsschwelle führt zunächst nur auf unendliche Teilbarkeit, der gegenüber das Unteilbare, wie bei Demokrit, bloß als Postulat, ohne erkennbaren logischen Grund, warum die Teilung nicht weitergeht, auftritt. Vollends fehlt es an einem Prinzip der Gesetzlichkeit der Bewegung, obwohl auch eine solche als Desiderat äußerst nahe liegt, nachdem, den Voraussetzungen gemäß, etwas andres als ein Stellenwechsel dynamischer, wiederum rein mathematisch zu definierender Bestimmtheiten im Raume (vgl. oben S. 156 u. 158) in der Natur überhaupt nicht zu denken ist. Die einzige wissenschaftlich brauchbare Andeutung nach dieser Seite ist die jenes Kreislaufs, in welchem die Grundgestalten der Körper in einander übergehn und sich aus einander wiedererzeugen sollen. Alles weitere hängt ganz und gar an der Pythagorisierenden Konstruktion des Weltbaus, für die vielmehr ästhetische als logische Prinzipien geltend gemacht werden, und die dem entsprechend auch, mit sich häufenden und steigernden Ausdrücken des Vorbehalts, als bloße Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten beurteilt sein wollen.

So unfertig aber und in der weiteren Ausgestaltung sogar bewußt willkürlich diese Theorie der Materie, zumal an den Bedürfnissen heutiger Wissenschaft gemessen, sich darstellt, in ihrer Grundtendenz bleibt sie der seit dem Parmenides eingeschlagenen Richtung des Platonischen Denkens auf Grundlegung der Erfahrungswissenschaft und zwar nach mathematischen Prinzipien treu. Sogar nirgends nähert sich bei Plato die Sinnenwelt, die Welt des Werdens einer Seinsbedeutung in so positiver und konkreter Form wie hier durch die Einführung des Raumes als eines festen, beharrenden Stellensystems, an welchem der Wechsel der Prädikate selbst bestimmbar wird und so den »Halt am Sein« gewinnt. Diese Grundlegung aber ist logisch durch und durch, sie fußt auf nichts als den gesetzmäßigen Bedingungen des Urteilens, auf den Bedingungen der Bestimmtheit der Beziehung der

Prädikate des Denkens auf das x der Erfahrung. Die Gesetzesbedeutung der Idee, und zwar jetzt in ihrer unaufheblichen Korrelation zum problematischen Gegenstande der Erfahrung, giebt den Schlüssel des Verständnisses auch für diese, seit Aristoteles wohl am hartnäckigsten mißverstandene Schrift.

2. Die Gesetze.

Nur anhangsweise kann in einer Darstellung der Ideenlehre das letzte Werk Platos, die Gesetze, eine kurze Behandlung beanspruchen. So sehr sein ethischer, sozialpolitischer und sozialpädagogischer Inhalt es rechtfertigt, daß sich die Aufmerksamkeit der Forscher neuerdings wieder lebhafter diesem wichtigen und eigenartigen Buche zugewandt hat, auf theoretische Grundlagen thut es fast ganz Verzicht; besonders von dialektischen Erörterungen hält es sich mit unverkennbarer Absichtlichkeit fern. An den wenigen Stellen, welche Fragen der Methode überhaupt berühren, wird selbst, was ein Begriff sei im Unterschied vom Wort, in einer so elementaren Weise erst klar gemacht (895 DE, vgl. 963 C, 965 C), daß man annehmen muß, das Buch sei absichtlich für solche geschrieben, die, wie Klinias und Megillus, von Dialektik auch nicht die mindeste Kenntnis mitbringen. Daher sind irgend welche Aufschlüsse über dialektische Fragen, die über die frühern Schriften hinausführten oder deren Ergebnissen auch nur zu direkter Bestätigung oder Erläuterung dienten, aus dem Werke nicht zu schöpfen.

Es scheinen aber einige Forscher sogar der weitergehenden Ansicht zu sein, daß Plato in diesem Werke den wissenschaftlichen Standpunkt seiner frühern Schriften geradezu verleugnet, nämlich eine naturphilosophische und schließlich theologische Begründung an die Stelle der dialektischen habe treten lassen. Das ist jedoch von Anfang an wenig wahrscheinlich. Namentlich Aristoteles, der an die Spätzeit Platos so vielfach anknüpft, weiß nichts von einem Preisgeben der Ideenlehre, dagegen wohl von weiteren, in Platos Schriften nicht vorliegenden Umformungen der Lehre zu berichten, die auch in seiner Schule eine wenn auch wenig fruchtbare Fortwirkung erlebten. Übrigens klingen die Gesetze, und damit die gesamte Lebensarbeit Platos, aus in der Forderung einer theoretischen Rechenschaft und zwar nach der Methode der Ideen (*μία ἰδέα*, 965 C; *μέθοδος* ebenda). Die »eine Idee« der Tugend, dann allgemeiner des Schönen und Guten (966 A), eine zulängliche Beweisführung inbetreff dieser (B) wird als unerläßlich behauptet.

Als Hauptgegenstände dieser Beweisführung aber werden genannt: 1. die Priorität der Seele vor dem Körper, 2. die gesetzliche Ordnung der Gestirnbewegungen (966 D E), wozu als Voraussetzung die mathematischen Wissenschaften gehören (967 D). Eben dies sind auch die einzigen Probleme theoretischer Philosophie, die sonst in dem Werke berührt werden. Diese selben Gegenstände waren ja auch schon in den zuletzt von uns behandelten Schriften in den Mittelpunkt des Interesses gerückt, ohne daß darum von der dialektischen Begründung irgend etwas wäre preisgegeben worden. Besonders im Timaeus war die Kosmologie und Kosmopsychologie, auch hier schon in stark religiöser Färbung, das centrale Thema. Aber sie war in engste Verbindung gesetzt mit der durch die Erörterung des Raumbegriffs noch vertieften, übrigens ganz in den alten Formeln festgehaltenen Ideenlehre. Kommen die »Gesetze« auf die dialektischen Grundfragen nicht nochmals zurück, so ist dies durch die unverkennbar praktische Absicht des Werks derart motiviert, daß zu dem Schlusse auf eine Preisgabe der Dialektik jede auch nur scheinbare Berechtigung fehlt.

Eine Änderung des Prinzips wäre es allerdings, wenn eine subsistierende Sache, Gott, die Weltseele oder die Weltvernunft, etwa hier die Stelle einnähme, die in dem wissenschaftlichen System Platos die Idee, und zuletzt die Idee der Ideen, identisch mit dem Prinzip des Logischen, vertrat. Aber, um einen solchen Verdacht hier zum letzten Male auszuschließen, genügt fast die einzige schlicht thatsächliche Feststellung, daß, wenn allerdings die Priorität der Seele vor dem Körper hier so entschieden wie bisher stets von Plato behauptet wird, sie das erste doch nur sein soll innerhalb des Gewordenen. Sie ist, nach der knappen Zusammenfassung des im zehnten Buch sehr ausführlich gegebenen Beweises (966 E), das älteste (d. i. ursprünglichste, primärste) und göttlichste von allem, »wovon Veränderung, das Werden hinzunehmend, ein immer fließendes Sein zuwege gebracht hat«, oder (nach 967 D) das ursprünglichste von allem, was der Entstehung (*γονῆς*) teilhaft geworden ist, oder (nach 896 A) die Seele ist das erste, nämlich »die erste Entstehung und Veränderung«. Die Seele kann danach gar nicht mit solchen Prinzipien in einen Wettstreit eintreten, die allem Werden, aller Veränderung vorausliegen und sie überhaupt erst ermöglichen, mit der Bestimmung und Unbestimmtheit, dem Einen und Vielen, Selbigen und Verschiedenen, dem Urbild, dem Raume und so fort; sondern die Frage betrifft allein die Priorität innerhalb des Gebietes des

Werdens oder, wie es im Philebus hieß, des »entstandenen Seins«. Hier ist nicht der Schatten einer Abbiegung von der bisherigen Bahn, sondern es sind nur die Prämissen, die nach dem Plane des Werks hier nicht von neuem zu erörtern waren, weggelassen, die Konklusionen aber, selbst in der Fassung mit dem Timaeus und Philebus nahe übereinstimmend, festgehalten und nach der empirischen Seite weiter entwickelt.

Fast dürften wir, im Hinblick auf unsern Zweck, es bei dieser einfachen Klarstellung bewenden lassen. Aber doch ist es nicht ganz unlohnend, auf die Beweisführung für die Priorität der Seele im zehnten Buch, und dann auf die wenigen Bemerkungen des siebenten zur Mathematik und Kosmologie in Kürze einzugehen.

1. Die Priorität der Seele (pag. 889 — 899).

Es soll, wie der Reihe nach im Sophisten, Staatsmann, Philebus und Timaeus, die Meinung entwurzelt werden, daß alles Werden bloß auf Natur, Notwendigkeit oder Zufall beruhe. Die letzte Quelle dieser Meinung ist, daß man die Elementarstoffe, welche man die Natur zu nennen gewohnt ist, für das primäre, Seele und Vernunft für etwas sekundäres, aus jenen erst gewordenes ansieht (891 C). Es fragt sich also: welches von beiden, die Seele oder die körperlichen Stoffe, ist die primäre, welches die sekundäre Ursache des Werdens und Vergehens? Gleichbedeutend: welches von beiden ist das erste der Entstehung nach, und welches von beiden gebietet am meisten über die Veränderungen und wechselnden Anordnungen der Stoffe? Wenn die Seele, so verdient vielmehr sie »Natur« zu heißen, denn damit will man doch das erste der Entstehung nach bezeichnen (892 C).

Die Beweisführung (893 B) hält sich ganz in bekannten Bahnen. Es existiert nicht bloß Bewegung oder bloß Ruhe, sondern beides. Ruhe und Bewegung setzen einen Raum oder Sitz (*χώρα, ἕδρα* wie Phil. und Tim.) voraus (893 C). In Hinsicht der Ortsbeziehung zunächst, dann auch nach andern Rücksichten, sondern sich die mancherlei Arten der Bewegung, deren nicht weniger als zehn hier unterschieden werden. Für den jetzigen Beweis kommt aber nur der Unterschied der Bewegung, die sich auf andre erstreckt, von der Selbstbewegung in Frage (894 B). Nun ist ersichtlich diese die primäre, jene die sekundäre (D). Nur sie stellt einen wahren Anfang, ein »Princip« der Bewegung dar (895 A); gäbe es sie nicht, so könnte überhaupt keine Bewegung entspringen. Nun sagt man von dem, was einen Ursprung der Bewegung in sich hat, daß es

lebt (896 C), Leben aber ist gleichbedeutend mit Beseelung; also ist überhaupt der Begriff der Beseelung: Fähigkeit der Selbstbewegung. Mithin ist Seele das erste dem Werden und der Bewegung nach, die Ursache (*αἰτία*) oder das Prinzip, der Ursprung (*ἀρχή*) aller Veränderung. Seele waltet auch über den Bewegungen des Himmels, und zwar vernünftige Seele. Das wird (wie im Timaeus und sonst) einfach durch die gesetzliche Ordnung bewiesen, der die Bewegungen des Himmels unterliegen (897 C). Die Einheit des unwandelbar sich gleichen, alle Proportionen genau innehaltenden Kreislaufs des Universums um ein ruhendes Centrum kann nur dem Walten der Vernunft zugeschrieben werden; vielmehr die Vernunft der Bewegungen besagt diese Einheit der Gesetzesordnung. Weiterhin wird auch den einzelnen Gestirnen eine Seele zugeschrieben; und so ist »alles von Göttern voll« (899 B), obgleich genaueres darüber, da die Seele unsichtbar ist, sich nicht ausmachen läßt.

Die völlige Übereinstimmung des Grundgedankens dieses Beweises mit dem im Phaedrus geführten (oben S. 79), wo nur noch die weitere Konsequenz der Unsterblichkeit der Seele daraus abgeleitet wurde, bedarf nur der Erinnerung. Welches ist nun hiernach die Priorität der Seele? Was sagt es genau, daß sie Ursache, Prinzip der Bewegung und damit des Werdens und Vergehens und der Veränderung sei? Ursache oder Prinzip im Sinne eines schlechthin Unwandelbaren, wie die Ideen, ist sie jedenfalls nicht, denn sie selbst unterliegt der Veränderung; nur durch die ihr eigentümlichen, inneren Bewegungen (Gedanken, Willensentschlüsse u. s. w., 897 A), als Bewegungen erster Ordnung (*πρωτουργοὶ κινήσεις*), werden die körperlichen als Bewegungen zweiter Ordnung (*δευτερουργοὶ*) hervorgerufen. Damit ist nebenbei die endgültige Aufhellung der Primär- und Sekundärursachen des Timaeus gegeben. Die Ursache besteht also hier selbst in Bewegungen, sie ist selbst Geschehen, Veränderung, nämlich primäres Geschehen, primäre Veränderung.

Darin liegt eine gewisse Abweichung von früheren Aufstellungen über die Ursachen oder die Prinzipien; aber die Abweichung betrifft im Grunde nur den Gebrauch des Wortes Ursache oder Prinzip. Diese Ausdrücke wurden sonst, überwiegend wenigstens, auf das Unwandelbare, die Ideen bezogen, während sie hier, wie übrigens nicht ganz selten auch in früheren Schriften, mehr dem Sprachgebrauch der vorsokratischen Naturphilosophie entsprechend, auf das erste im Gebiete des Werdens oder der Veränderung selbst angewandt werden. Diese Schwankung der Wortbedeutung von »Ursache«

oder »Prinzip« ist aber sehr natürlich und sozusagen allgemein. Beide Ausdrücke bedeuten an sich nicht mehr als: das erste, primäre; es fragt sich dann erst: in welchem Gebiete das erste? Hier nun bleibt die Betrachtung absichtlich im Gebiete des Werdens stehen und geht absichtlich nicht auf solche Ursachen oder Prinzipien zurück, die dem Werden überhaupt logisch vorausliegen. Aber keineswegs sind solche darum ausgeschlossen. Man kann, mit andern Worten, als Grund eines Geschehens das Gesetz nennen, nach dem es geschieht, oder das voraufgehende Geschehen, mit dem es im Gebiete des Geschehens selbst als gesetzmäßige Folge zusammenhängt. In jenem Sinne ist die Idee die Ursache, in diesem sind es etwa die Bewegungen der Seele, auf welche, wie Plato bewiesen zu haben glaubt, die äußern, körperlichen Bewegungen erst erfolgen. Die eine Behauptung widerstreitet keineswegs der andern. Sonst würde der Phaedrus mit sich selbst in Widerstreit sein, wenn er einerseits die Selbstbewegungen der Seele als Prinzip (indirekt auch als Ursache: *ὅθεν κινηθέντα γενήσεται*, 245E) ansetzt, andrerseits, in demselben Zusammenhang, die über alles Werden erhabenen, schlechthin »seienden« Ideen doch wahrlich als letzte Erklärungsprinzipien, im höchsten Sinne als Grund (in der Metapher des Urbilds, dem die Erscheinungen nachgebildet seien, 250AB, 251A) behauptet.

2. Mathematik und Astronomie (pag. 817E — 822C).

Ebenso darf, wenn neben Mathematik und Astronomie die sonst als krönende Zinne hoch über beide erhobene Dialektik diesmal ganz verschwindet, daraus keine Preisgebung des früheren Standpunkts gefolgert werden. Allenfalls beweist sich darin das gewachsene Verständnis für das selbständige, nicht bloß dem der logischen Methode untergeordnete Interesse der konkreten Wissenschaften. Aber das Verfahren selbst, welches für diese vorausgesetzt wird, ist durchaus kein andres, als welches früher eben aus den Gesichtspunkten der Dialektik diesen Wissenschaften zum Gesetz gemacht wurde. Also ist die Dialektik auch hier vielmehr stillschweigend vorausgesetzt als beiseite geschoben.

Es werden überhaupt nur zwei besondere Fragen dieser Wissenschaften herausgehoben, und auch diese nur als Fragen kurz angedeutet, nicht irgendwie eingehend erörtert. Es ist zuerst, in den rein mathematischen Wissenschaften, das Problem des Inkommensurabeln. Dieses wurde im Theaetet schon berührt, und es hat für

Plato unverkennbar eine tiefe dialektische Bedeutung. Wird auch sein Zusammenhang mit den Prinzipien des Unbestimmten und der Bestimmung im Philebus nicht ausdrücklich hervorgehoben, so ist doch allbekannt, daß diese Prinzipien bei den Pythagoreern, denen Plato sie entlehnt, zu den mathematischen Begriffen des Kommensurabeln und Inkommensurabeln in engster Beziehung standen, im Grunde nur eine Verallgemeinerung dieser mathematischen Begriffe waren. Die Vergleichung mit den Gesetzen legt es übrigens nahe, bei der Gleichsetzung des Prinzips der Bestimmung mit dem des Zahl- und Maßverhältnisses im Philebus selbst (*ὅ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον*, Phil. 25 *A*, vgl. Ges. 820 C *τὰ τῶν μετρητῶν τε καὶ ἀμέτρων πρὸς ἄλληλα*) an die Kommensurabilität besonders zu denken, da diese, wie gesagt, schon bei den Pythagoreern den wesentlichen Sinn des Prinzips des *πέρας* ausmachte. Nimmt man diese Beziehung an, so weist gerade die einzige Hervorhebung dieses Problems auf den Zusammenhang der Mathematik mit der Dialektik, und zwar in der im Philebus erreichten Gestalt, deutlich genug hin.

Das andre, der Astronomie angehörige Problem (821 B ff., bes. 822 A) deckt sich wesentlich mit der Aufgabe, welche nach dem Zeugnis des Simplicius (zu Aristoteles de caelo 292 b 24) Plato den Astronomen seiner Schule stellte und zu deren Lösung sie ihre besten Kräfte einsetzten: die Hypothesen zu finden, gemäß welchen die scheinbar irregulären Bewegungen der Planeten sich als streng regelmäßig, ohne Widerspruch gegen die Phänomene, darstellen. Platos Andeutung der Lösung dieser Aufgabe hier in den Gesetzen bleibt freilich dunkel, und es ist nicht dieses Orts, ist vielleicht überhaupt nicht möglich zu ganz sicherer Entscheidung zu bringen, ob Plato die von seinem Schüler Heraklides nicht geradezu vertretene, aber als Möglichkeit bestimmt ins Auge gefaßte und erörterte Hypothese der Achsendrehung der Erde in der Weltmitte im Sinne hat, oder vielmehr eine Drehung der Erde um einen andern Centralkörper, sei es das Pythagoreische Centralfeuer oder die Sonne, oder ob er wohl gar beide Hypothesen verband und damit geradezu die der Kopernikanischen gleichkommende Entdeckung des Aristarch von Samos vorwegnahm.[1]

Wie dem auch sei, in jedem Fall beweist schon die Formu-

[1] Man sehe über diese Frage den Kommentar von Constantin Ritter S. 229 ff.

lierung der Frage, daß Plato ganz inmitten der großzügigen astronomischen Forschung jener Tage stand. Aber wiederum wäre es unberechtigt, den Zusammenhang dieser Formulierung mit der Dialektik und der auf diese gestützten Wissenschaftslehre des Staats sowie mit den dialektischen Prinzipien des Philebus und Timaeus auch nur in den Hintergrund zu schieben. Dieser Zusammenhang drängt sich geradezu auf, sobald man sich nur des im zehnten Buch der Gesetze selbst gesagten erinnert: daß die immer identisch beharrende, stets die gleichen Proportionen, die gleiche gesetzliche Ordnung innehaltende Bewegung der Himmelskörper die Vernunft des Weltalls beweise, während eine ungeordnete, gesetzlose Bewegung ein Beweis der Unvernunft wäre. Der Gegensatz identischer Beharrung und ewigen Wechsels ist doch wahrlich ein Problem, fast muß man sagen, das Problem aller Probleme der Platonischen Dialektik. Die Beharrung aber des Gesetzes in den Veränderungen selbst war die Bestimmung des Unbestimmten, war das Sein des Werdens, war die Vernunft des Alls im Philebus und im Timaeus. Auf Grund der Voraussetzung der Beharrung des Gesetzes in den Veränderungen wurde im Staat (529D) bereits die Aufgabe gestellt, die wahren Rhythmen der Bewegung und Gestalten der Bahnen der Himmelskörper nicht aus den Phänomenen abzulesen, sondern, ohne Widerspruch gegen die Phänomene, theoretisch zu deducieren.

Oder will man zwischen dem Staat und den Gesetzen etwa den Unterschied annehmen, daß nach dem Staat das Gesetz der Planetenbewegungen nicht bloß rein theoretisch deduciert, sondern überhaupt der Bewahrheitung an den doch einmal trügerischen Phänomenen der Sinne entzogen werden sollte, während die Gesetze umgekehrt auf Theorie ganz verzichten und das Gesetz selbst in den Phänomenen auffinden wollen? — Aber weder kann jenes die Meinung des Staats noch dieses die der Gesetze sein. Auf den Sinn jener Stelle des Staats ist es nach dem in Kap. VI gesagten nicht mehr nötig zurückzukommen. In den Gesetzen aber ist es genau dies, worauf die ganze Betrachtung zielt: daß die unmittelbare Aussage der Sinne — Klinias beruft sich (821C) auf das, was man stets mit Augen sieht — zu verwerfen sei als geradezu eine Gotteslästerung, das heißt, als ein unerträglicher Anstoß gegen das Postulat der Vernünftigkeit, der gesetzlichen Ordnung des Alls; die Aussage nämlich, daß die Bewegungen der Planeten wirklich, wie dieser Name (Irrsterne) zu besagen scheint, ohne Gesetz und Ordnung verliefen, wie sie scheinen (822B

φαίνεται δὲ πολλὰς φερόμενον . . . οὐκ ὀρθῶς δοξάζεται). Was anders sollte wohl diesen falschen Schein berichtigen als die Theorie der Wissenschaft, die ja zu eben diesem Zweck herbeigerufen, eben hierdurch als unentbehrlich bewiesen wird? Und wenn nun die hier gestellte Aufgabe in der durch Simplicius überlieferten Fassung ausdrücklich Bezug nimmt auf das Verfahren der Hypothese, das heißt der theoretischen Grundlegung, wenn gleichzeitig in erwünschter Klarheit der Erweis der Einstimmigkeit mit den Phänomenen gefordert, wenn die astronomische »Hypothese« ausdrücklich der Bedingung unterworfen wird, »die Erscheinungen zu wahren« (aufrechtzuhalten, nicht umzustoßen, τὰ φαινόμενα διασῴζειν), so ist man wohl berechtigt, dieselbe, aus der gereiftesten Platonischen Dialektik geschöpfte Auffassung dieser Aufgabe in den »Gesetzen« ebenso vorauszusetzen, wie sie der Sache nach schon im »Staat« zu Grunde lag.

Somit steht auch hier die Sache so, daß die Grundsätze der Platonischen Dialektik stillschweigend vorausgesetzt, keineswegs preisgegeben oder auch nur zeitweilig außer Acht gelassen sind. —

Wir sind am Ende der in Platos eignen Werken zu Tage liegenden Entwicklung seiner Dialektik angelangt. Aber noch weiß Aristoteles über spätere Wandlungen seiner Lehre zu berichten. Diese haben wir zum Schluß ins Auge zu fassen.

Damit verbindet sich noch eine weitere Aufgabe. Unsre Auffassung der Ideenlehre steht der des Aristoteles, die durch dessen Autorität bis heute so gut wie allgemein angenommen ist, diametral gegenüber. Um nun gegen eine so wuchtige Gegnerschaft genügend gerüstet zu sein, reicht es nicht hin, aus der sichersten Quelle, Platos eignen, in Vollständigkeit erhaltenen Werken, unsre Auffassung direkt erwiesen zu haben; sondern es ist noch nötig, sowohl die Quellen des Mißverständnisses bei Aristoteles selbst aufzuspüren, als auch die Irrigkeit seiner Deutung der Ideen durch die bei ihm selbst zu Tage tretenden widersinnigen Konsequenzen zu bestätigen.

Dies soll die Aufgabe unsrer beiden letzten Kapitel sein, deren erstes das allgemeine Verhältnis des Aristoteles zu Plato in den Prinzipienfragen erörtert, während im zweiten seine Kritik der Ideenlehre, sowohl der der Platonischen Schriften als der der mündlichen Tradition, vorgeführt und mit dem bis dahin von uns festgestellten Thatbestand verglichen wird.

ELFTES KAPITEL.

Aristoteles und Plato.

Ein Irrtum, der sich so lange Zeit behaupten konnte wie der des Aristoteles über den Sinn der Ideenlehre, obgleich das einfache Mittel seiner Berichtigung, die unbefangene Lesung der Platonischen Texte, jedem, dem es um die Sache zu thun war, zu Gebote stand, ein solcher Irrtum muß tiefere Gründe haben als die bloße Autorität eines noch so mächtigen Geistes. Denn er wurde und wird von vielen geteilt, denen Aristoteles sonst nicht eine Autorität bedeutet, von der keine Berufung gilt. Der tiefere Grund ist die ewige Unfähigkeit des Dogmatismus, sich in den Gesichtspunkt der kritischen Philosophie überhaupt zu versetzen. Das ist die Ursache des Mißverstehens, vielmehr des völligen Nichtverstehens, nicht bei Aristoteles allein, sondern, wie es scheint, selbst bei manchen von denen, die in der Akademie die Lehre von den Ideen vertreten und ihrer Meinung nach fortgebildet und verbessert haben. Derselbe Grund hat dann durch die Jahrtausende fortgewirkt und auch die Auslegung der Platonischen Schriften derart beherrscht, daß man in diesen, wenn auch mit manchen Vorbehalten im einzelnen, doch im ganzen immer noch die Aristotelische Grundmeinung bestätigt zu finden glaubt.

Es sei darum nochmals versucht, den radikalen Gegensatz der philosophischen Denkrichtung, den wir mit den Worten Dogmatismus und Kritizismus kurz bezeichnen, zu möglichst unmißverständlicher Klarheit zu bringen. An den Namen wolle man sich nicht stoßen. Man könnte sie ganz preisgeben; man könnte sie ersetzen durch die der abstraktiven und genetischen Auffassung der Erkenntnis, oder welche andre, deutlichere Benennung noch gefunden werden mag. Der Gegensatz, auf den es ankommt, wird in der That nicht nach seiner ganzen Tiefe zum Ausdruck gebracht, wenn man ihn bloß damit bezeichnet, daß die eine Ansicht das Sein von der Erkenntnis, die andre die Erkenntnis vom Sein ableite. Dagegen könnte eingewandt werden, wer von der Erkenntnis ausgehe, meine doch das Sein der Erkenntnis, suche also nur von einem Sein aus, nämlich dem subjektiven der Erkenntnis, das andre, nämlich das objektive der Dinge, zu verstehen; oder umgekehrt: das Sein, aus dem man das Erkennen verstehen will, solle natürlich zugleich den Inhalt einer Erkenntnis bilden; insofern dürfe der, der das Sein zu Grunde legt, mit nicht minderem Recht als sein Wider-

sacher behaupten, von Erkenntnis auszugehn, und nur von einer Erkenntnis aus, als der beherrschenden, etwa der des »Seienden als seiend«, alle übrige, als abhängige, zu erklären. Alle Erkenntnis will doch Erkenntnis vom Gegenstand sein und hat vom ersten Anfang an den Gegenstand im Sinn; also ist Erkenntnis nie ohne das Sein. Umgekehrt, das Sein ist, sofern überhaupt mit Sinn davon geredet sein soll, notwendig gedacht, und zwar, der Annahme nach, zutreffend gedacht, also erkannt. So schiene der ganze Gegensatz sich zu verflüchtigen, wenn nicht etwas bestimmteres darunter gemeint wäre, als in den bloßen Wörtern Sein und Erkenntnis zum Ausdruck kommt.

Was dies sei, mag auf folgendem Wege klar werden. Erkenntnis und Gegenstand sind allerdings zu einander korrelativ, nämlich sie verhalten sich wie Weg und Ziel. Wer den Weg geht, muß das Ziel vor Augen haben. Den Begriff des Gegenstands, der erkannt werden soll, als des x der Gleichung der Erkenntnis, setzt also freilich voraus, wer von Erkenntnis überhaupt mit klarem Sinn spricht. Aber der Kritizismus betont, daß es nur ein x, daß der Gegenstand stets Problem, nie Datum ist; ein Problem, dessen ganzer Sinn allein bestimmt sei in Beziehung auf die bekannten Größen der Gleichung, nämlich unsre fundamentalen Begriffe, die nur die Grundfunktionen der Erkenntnis selbst, die Gesetze des Verfahrens, in dem Erkenntnis besteht, zum Inhalt haben. Diese könnten weit eher der Erkenntnis »gegeben« heißen, sofern sie es sind, die überhaupt nur eine Erkenntnis möglich machen. Der Gegenstand aber ist nicht gegeben, sondern vielmehr aufgegeben; aller Begriff vom Gegenstand, der unsrer Erkenntnis gelten soll, muß erst sich aufbauen aus den Grundfaktoren der Erkenntnis selbst, bis zurück zu den schlechthin fundamentalen. Also deckt sich die kritische Ansicht mit der genetischen.

Ihr steht die Ansicht gegenüber, daß der Gegenstand, wesentlich und ursprünglich durch Sinneswahrnehmung, dann durch weitere Prozesse, die aber von der Sinneswahrnehmung ausgehen und zu ihr zurückkehren, der Erkenntnis gegeben sein müsse, wenn sich über ihn überhaupt etwas mit wahrhaft objektiver Geltung solle ausmachen lassen. Die ganze Arbeit der Erkenntnis besteht dann nur darin, dies Gegebene sich zur Deutlichkeit zu bringen durch Zergliederung, durch Zerlegung in die, in und mit dem Gegenstand gegebenen, nicht aber von der Erkenntnis mitgebrachten oder gar geschaffenen Komponenten. Der Gegenstand also und seine Er-

kenntnis decken sich, dem Inhalt nach, nur daß seine Bestandteile im ursprünglich Gegebenen in ungeschiedener Verflechtung, in der gereiften Erkenntnis deutlich auseinandergestellt und einzeln zum Bewußtsein gebracht sind. Gegenstand und Erkenntnis verhalten sich wie Konkretes und Abstraktes, so zwar, daß das Konkrete vorangeht, und die Aufgabe der Erkenntnis ihr Ziel dann erreicht hat, wenn durch die Abstraktionsarbeit, in der sie wesentlich besteht, die ganze Konkretion des gegebenen Gegenstandes bewältigt, der Stoff gleichsam aufgearbeitet, das heißt, alles im Gegenstand implicit Gegebene in bestimmter deutlicher Heraushebung auch zur Erkenntnis gebracht ist. Also deckt sich die dogmatische Ansicht von der Erkenntnis mit der abstraktiven.

Allein selbst so noch könnte der Unterschied ein bloß verbaler, oder es könnten beide Auffassungen wenigstens nur gleich mögliche und gleich berechtigte Ansichten einer und derselben Sachlage zu sein scheinen. Auch für die kritische Ansicht ist doch der Gegenstand gegeben im Sinne der gestellten Aufgabe; auch die dogmatische andrerseits behauptet nicht, daß gar keine Aufgabe mehr an ihm zu lösen sei. Sogar werden ihre Vertreter gewiß zugeben, daß die Abstraktion nur das Mittel, die Determination, welche die abstrakten Komponenten zur nunmehr begriffenen Konkretion des Gegenstandes wieder zusammenbringt, das eigentliche Ziel der Erkenntnis ist, da sie ja erst die Erkenntnis mit dem Gegenstand wirklich zur Deckung bringt. Ist also, wird man fragen, nicht auch sein Verfahren im Grunde genetisch? Und wiederum, kann der Kritizist zu den Faktoren des Gegenstands, den allgemeinen Funktionsbegriffen der Erkenntnis, anders als durch Abstraktion gelangen? Eingeständlich nicht. Also wo ist der radikale Unterschied?

Er kann nur darin liegen: Der Dogmatist nennt den Gegenstand gegeben, weil er ihn als Produkt aus endlichen, also erschöpfbaren Faktoren ansieht. Wir mögen zwar noch nicht alle Faktoren, die in das Produkt eingegangen sind, kennen, aber sie müssen durch genügend tiefdringende Analyse vollzählig herausgebracht werden können. Denn das Produkt haben wir, also haben wir auch die Faktoren, die es zusammensetzen; es kommt nur darauf an, dies, was wir haben, auch in den vollen Besitz des Bewußtseins zu bringen. Der Kritizist dagegen betrachtet die Aufgabe, den Gegenstand aus seinen Komponenten aufzubauen, als eine unendliche. Die vollständige Determination des Gegenstands ist

zwar gefordert, erst sein vollständig determinierter Begriff wäre seine erschöpfende Erkenntnis. Aber die Aufgabe, die durch das x, den Gegenstand, der Erkenntnis gestellt ist, ist für sie keiner abschließenden Lösung fähig; die Auflösung der Gleichung führt gleichsam auf eine Rechnung ins Unendliche; was immer unsre Erkenntnis als Bestimmungen des Gegenstands $= x$ aufstellen mag, sind daher stets nur Näherungswerte.

Deshalb nimmt der Kritizismus seinen Standpunkt grundsätzlich im Wege (der Erkenntnis) und nicht im Ziele (dem Gegenstand), oder sagt, daß von der Erkenntnis aus das Sein, nämlich das Sein der Erkenntnis, nicht vom Sein aus, als hätten wir es, die Erkenntnis verständlich zu machen sei. Der Dogmatismus hingegen nimmt für selbstverständlich, daß das x der Gleichung der Erkenntnis vollständig ausrechenbar, wenn auch bisher nicht ausgerechnet sei, also kann er vom Gegenstand reden, als hätten wir ihn, und kann sagen, daß die Erkenntnis, als der Weg, sich nach ihm als dem Ziele, das zwar noch nicht erreicht, aber doch gleichsam in Sehweite sei, sich zu »richten« habe. Das bedeutet es ihm, daß der Gegenstand an sich ist, was er ist, nicht bloß von Gnaden der Erkenntnis.

Indem aber nun dies ihm als unbedingte Vorannahme allem voraus feststeht, vermag er schließlich sich in die Meinung des Kritizismus überhaupt nicht zu versetzen. Er wird jeder seiner Aufstellungen über die Erkenntnis doch wieder eine dogmatische Seinsbedeutung unterschieben, und nun versuchen, diese von seiner Voraussetzung eines gegebenen Seins aus — als könne diese gar nicht angezweifelt werden, müsse vielmehr der Meinung des Kritizismus selbst, obwohl uneingestanden, zu Grunde liegen — zu entwurzeln. Dagegen wird es für den Kritizismus leicht sein, das gegebene Sein des Dogmatismus als eine natürliche Illusion zu deuten, ohne daß er genötigt wäre, etwas von seiner eignen Ansicht als thatsächliche, doch nicht anerkannte Voraussetzung dem Gegner unterzuschieben.

Man schließe also in den Begriff der genetischen Ansicht von der Erkenntnis das Merkmal ein, daß der Gegenstand für unsre Erkenntnis stets im Werden, niemals ein geschlossenes Sein ist, in den Begriff der abstraktiven Ansicht das diesem entgegengesetzte Merkmal, daß das gegebene Sein durch Abstraktion an sich erschöpfbar gedacht wird, so wird der Sinn des Gegensatzes, den wir in gangbaren historischen Terminis als den des

Kritizismus und des Dogmatismus benannten, nicht leicht mehr verfehlt werden können.

Daß nun Platos Ansicht die genetische ist, hat in seiner Deutung der Erkenntnis als Bestimmung eines Unbestimmten, ins unendliche Bestimmbaren, als Begrenzung eines in sich Grenzenlosen, aber fortschreitender Begrenzung ohne Schranken fähigen, einen Ausdruck von kaum zu überbietender Bestimmtheit gefunden. Aber ebenso entschieden und ohne Schwankung behauptet Aristoteles durchweg die abstraktive Ansicht. Nur von ihr aus, als einer Voraussetzung, an der zu rütteln etwas für ihn ganz undenkbares ist, beurteilt er Plato. So aber muß er ihn, man darf geradezu sagen, in jeder einzelnen Aufstellung mißverstehen. Daher kann er gar nicht anders als sich an ihm ärgern, und durch alle seine Schriften, besonders durch die verschlungenen Gänge seiner Fundamentalphilosophie hindurch ihn verfolgen in einem harten, mitunter höhnenden Ton, bis nahe an die Grenzen des einfachen Schimpfens, der gegen seine sonst angestrebte vornehme Objektivität auffallend absticht, und nur einigermaßen verständlich wird aus dem hoffnungslos vergeblichen Abmühen, einer Gedankenrichtung, für die ihm nun einmal das Organ abgeht, doch irgendwie einen für ihn faßlichen Sinn abzugewinnen.

Ein klein wenig Stilgefühl, sollte man denken, hätte hinreichen müssen, um diesen Charakter der Aristotelischen Polemik gegen Plato zu erkennen und auf einen derartigen Grund dieser Polemik zu schließen, auch bevor man ihn bestimmt bezeichnen und nachweisen konnte. Aber freilich, wer in dem gleichen Dogmatismus befangen war, konnte gegen Plato nicht viel anders gestimmt sein, oder mußte, wenn er selbst der Frage als einer seit Jahrtausenden entschiedenen mit mehr Gelassenheit gegenüberstand, doch diese Stimmung begreiflich finden bei dem, der unmittelbar die Wirkungen, die zerstörenden Wirkungen des Platonischen Idealismus vor Augen sah, und alles aufbieten mußte, ihnen zu steuern. Er konnte sogar noch eine gewisse Bewunderung für den Mann empfinden, der, bei einem so tiefen sachlichen Gegensatz, bis auf einige, allerdings peinliche Stellen doch noch den Ton der Freundschaft (Eth. Nic. *A* 4) und persönlichen Dankbarkeit gegen den alten Lehrer und den »apodeiktischen Ernst« (Metaph. *A* 8, 1073a 22) in der Kritik seiner Lehre zu wahren bemüht war.

Das ist weniger zu verwundern als das andre: daß man bei dem allen fortfahren konnte, Aristoteles als den berufenen Nach-

folger Platos, den natürlichen Erben und mächtigen Fortbildner seiner Philosophie darzustellen. Dagegen, glaube ich, würden beide Philosophen gleich entschiedene Verwahrung eingelegt haben. Kann man denn übersehen, daß Aristoteles, was er in fundamentalphilosophischer Hinsicht mit Plato noch gemein haben will, nämlich die Forderung des Begriffs, die Erhebung der Form über den Stoff, vielmehr als die Entdeckung des Sokrates ansieht, die Plato nur verdorben habe? Daß er diesem durchaus nichts (in fundamentalphilosophischer Hinsicht) verdanken will als die, leider entstellende, Überlieferung der Sokratischen Richtung auf die Begriffsforschung? Ganz stehend ist doch dies seine Behauptung: Sokrates hat den Begriff entdeckt, und er hat noch nicht den Fehler begangen ihn vom Sinnlichen, Gegebenen zu »trennen«; Platos Idee aber unterscheidet sich vom Sokratischen Begriff eben durch diese falsche Trennung, die wieder rückgängig zu machen, und so die Leistung des Sokrates erst nach ihrem wahren Sinne wiederherzustellen und zu vollenden, er als seine Aufgabe ansieht. Die Ideenlehre also, sofern verschieden von der Begriffslehre des Sokrates, war nichts als ein Fehlweg, und wenn gar kein Plato existiert hätte, wenn es Aristoteles vergönnt gewesen wäre aus einer ungetrübteren Quelle die Kenntnis der Sokratischen Leistung zu schöpfen, so wäre erst der Gang der Geschichte der Philosophie geradlinig gewesen. Mir ist keine Stelle in Aristoteles bekannt, die eine andre Würdigung der centralen Lehre Platos auch nur durchscheinen ließe. Und man darf nicht diesen am Tage liegenden Sachverhalt verschleiern, um nicht die allerdings bedauerliche Thatsache verzeichnen zu müssen, daß es einem Philosophen, der seine geistige Macht auf Jahrtausende erstreckt, begegnen mußte, von seinem historisch noch einflußreicheren, also nach gewöhnlicher Schätzung größeren Schüler in seiner fundamentalen Lehre gänzlich verkehrt aufgefaßt und beurteilt zu werden.

Die zulängliche Begründung und genaue Durchführung dieser historischen Ansicht fordert ein weiteres Ausholen. Man muß zurückgehn bis zu den im engeren, Aristotelischen Sinne logischen d. i. beweistheoretischen Grundlagen der Philosophie des Stagiriten, und man darf auch ihre psychologische Seite nicht außer Acht lassen. Dann erst wird das Feld zu betreten sein, auf dem der große Streit zum Austrag kommen muß, das Feld der Fundamentalphilosophie oder, wie die Späteren sie getauft haben, der Metaphysik.

1. Logik und Psychologie.

Es kann nicht wohl verkannt werden, daß die Beweistheorie der Analytiken in weitem Umfang, wenn auch nicht eingeständlich, doch thatsächlich auf den Errungenschaften Platos fußt und weiterbaut. Einen Augenblick könnte man glauben, nichts als eine recht genaue Ausarbeitung der von Plato besonders im Phaedo aufgestellten Grundsätze deduktiver Methode vor sich zu haben.

Aristoteles teilt ganz das Platonische Ideal der deduktiven Begründung der Erkenntnis. Er wird nicht müde, Gründe, Prinzipien, Anfänge, erste Sätze (*αἰτίαι*, *ἀρχαί*, *πρῶτα*) zu fordern. Sie sind das »an sich« frühere, »an sich« gewissere gegenüber den daraus abzuleitenden, besondern Erkenntnissen. Und die Deduktion muß zurückgehn bis auf die schlechthin ersten, voraussetzungslosen, »durch sich selbst gewissen« Anfänge, die »wissenschaftlichen Prinzipien« (*ἐπιστημονικαὶ ἀρχαί*, Top. *A* 1, 100b 18), wie er sie einmal, scheinbar ganz in Platonischem Geist, genannt hat. Man wird fragen: Was will denn Plato, was will überhaupt die kritische oder genetische Ansicht der Erkenntnis andres, was kann sie andres wollen?

Aber die Anerkennung des Rationalismus — hier noch ganz abgesehen von der Frage, ob Aristoteles diesem Rationalismus durchweg treu bleibt und nicht in die entgegengesetzte, sensualistische Ansicht vielfältig wieder zurückfällt — bedeutet nicht auch schon die Anerkennung des Kritizismus. Eine dogmatische Auffassung der Erkenntnis ist mit dem Rationalismus an sich verträglich, historisch sogar meist mit ihm zusammengegangen. Die Dinge haben ihre Prinzipien; in den Dingen selbst findet das Verhältnis des Prinzips und des vom Prinzip abhängigen statt. Das Sein selbst unterliegt gewissen fundamentalen, denkgemäßen Bestimmungen, die durch Abstraktion aus dem Gegebenen gewonnen, und nur dann vom reinen Verstand als denkgemäß ja denknotwendig eingesehen werden. So wird die Erkenntnis der Prinzipien zum Prinzip der Erkenntnis für alles weitere. Und eben indem wir die Prinzipien erkennen, erkennen wir etwas von den Dingen an sich selbst. Die Erkenntnis jeder Sache beruht auf der Erkenntnis ihres Prinzips; so die Erkenntnis der Natur auf der der reinen, rationalen (denkgemäßen und denknotwendigen) Prinzipien, auf denen Natur selbst beruht, durch deren Heraushebung sich in der Physik etwa ein allgemeiner rationaler Teil (»Metaphysische Anfangsgründe der Natur-

wissenschaft«, wie Brandis es zutreffend genannt hat) abgrenzt; und so weiterhin, als letzte Grundwissenschaft, die von den Prinzipien des Seins überhaupt, des »Seienden als seiend«. Denn, was sachlich das erste, muß es auch in der vollkommen sachgemäßen Erkenntnis sein, und das ist die wissenschaftliche. Diese Ansicht ist rationalistisch, aber sie bleibt dabei vollkommen dogmatisch.

Aristoteles hat nicht unterlassen, die Frage ausdrücklich aufzuwerfen, ob es Sache derselben Wissenschaft sei, die ersten Prinzipien des Seins oder der Substanz, und, die Prinzipien des Beweisens, den Satz des Widerspruchs mit seinen Zusätzen, zu behandeln (Metaph. *B* 1, 995 b 3). Die Antwort (*Γ* 3) lautet: Ja; weil die letzten Grundsätze der Erkenntnis eben die sein müssen, die vom Seienden als solchen gelten.

Das möchte zunächst noch die mit dem Kritizismus nicht streitende Deutung zuzulassen scheinen: weil der Gegenstand doch in der Erkenntnis und für sie, den eignen Gesetzen der Erkenntnis gemäß gedacht werden müsse, so seien also die ersten Gesetze der Erkenntnis auch die ersten Gesetze für den Gegenstand, als Gegenstand der Erkenntnis überhaupt. Auch scheint Aristoteles selbst sich dieser Auffassung einen Augenblick zu nähern, wenn er den letztentscheidenden Grund der unverbrüchlichen Geltung des Identitätssatzes darin findet, daß er eine Voraussetzung alles Verstehens ausspricht (1005b 15—17). Scheint nicht gleich hier der Streit zwischen Kritizismus und Dogmatismus ein bloßer Wortstreit zu sein, da doch auch der Kritizist nicht in Abrede stellt, daß Erkenntnis sich ihrem Begriff nach auf den Gegenstand bezieht, also, Prinzipien der Erkenntnis aufstellen zu wollen, die nicht auch Prinzipien für den Gegenstand der Erkenntnis wären, widersinnig wäre?

In der That nicht hier finden wir den entscheidenden Beweis des Dogmatismus der Aristotelischen Beweistheorie. Sondern er liegt in folgendem. Letzte Obersätze zur Deduktion werden gefordert. Warum? Weil sonst der Beweis ins unendliche ginge, also nichts bewiesen wäre.

Die ständig wiederkehrende Formel: »Das Unendliche lässt sich nicht zu Ende bringen«, ist bei Aristoteles, man darf sagen, überall, wo sie nur auftritt, das sichere Kennzeichen des Dogmatismus. Sein Beweis der Substanz, des geschlossenen Seins überhaupt, ist stets dieser. Und diese dogmatische Bedeutung hat der Satz schon in seiner Beweistheorie.

Zwar das ist unzweifelhaft richtig: der Ausgangspunkt für

das Denken muß dem Denken selbst feststehn; es muß bei einem bestimmten Punkte einsetzen, sonst könnte es überhaupt nicht beginnen. Es ist ebenso zweifellos gefordert, daß es beginne mit dem, was ein wahrer Anfang, was für das Denken selbst wirklich fundamental, voraussetzungslos, von einem nicht zu überbietenden Charakter der Ursprünglichkeit sei. Das war Platos Forderung einer Grundlage, die nichts ferner zur Grundlage habe. Und Aristoteles gebraucht denselben Ausdruck des »voraussetzungslosen« oder nicht bloß voraussetzlich gültigen Prinzip (*ἀρχὴ ἀνυπόθετος*, 1005 b 14), allerdings in dem abgeschwächten Sinne eines Satzes, der nicht nur als »Hypothese«, sondern als »Axiom« gelte (Anal. post. *A* 2, 72a 16). Auch darin liegt, wie wir uns bald überzeugen werden, eine versteckte Wendung zum Dogmatismus. Ganz offen aber tritt dieser zu Tage in der Forderung: daß der Beweis nach beiden Seiten begrenzt sei.

Zwar bloß formal angesehen mag auch das noch unbedenklich, ja beinahe selbstverständlich scheinen: Der Beweis muß zu Ende geführt sein, wenn die Thesis bewiesen sein soll. — Allein auf der Deduktion soll überhaupt die Erkenntnis des Gegenstands beruhen. Daher schiebt sich dem formal klaren und unanfechtbaren logischen Satze unvermittelt und unvermerkt der Sinn unter: daß der Gegenstand schlechthin abschließend, nicht etwa bloß in unendlicher Annäherung, zu erkennen, das heißt, mit unsern Begriffen zu erreichen sein müsse. Das aber ist ganz eigentlich die Voraussetzung des Dogmatismus, deren genauer Gegensatz die These Platos ist: daß Erkenntnis bestehe in successiver Bestimmung eines ins unendliche zu bestimmenden, das also mit keiner wirklichen Bestimmung je schlechthin erreichbar ist. Nach dieser Ansicht ist die Deduktion, die zum Ziele den Gegenstand der Erfahrung hat, dem Ausgangspunkt des Denkens nach zwar begrenzt, aber nach Seiten ihres Zieles, des empirischen Gegenstands, sogar grundsätzlich unendlich.

Aber auch einer fortschreitenden Vertiefung der Prinzipien selbst wird sich der Kritizismus grundsätzlich offen halten. Wir besitzen darüber von Plato zwar keine ausdrückliche Erklärung, aber thatsächlich sehen wir ihn an solcher Vertiefung arbeiten bis zuletzt. Nichts ist so charakteristisch für seine philosophische Arbeitsweise als dies nie sich genugthuende Ringen nach radikaleren und immer noch radikaleren Formulierungen des Prinzips, welches, der allgemeinen methodischen Richtung nach, ihm zwar unerschütterlich

feststeht als das des Logischen selbst, aber, eben weil er das Logische begriffen hat als Methode, als Prozeß, als unendliche Bewegung und Entwicklung, in keiner abschließenden Formel sich je will einfangen und festlegen lassen.

Den gerade entgegengesetzten Sinn hat die Aristotelische Behauptung letzter nicht zu beweisender Grundsätze (Axiome) Das will nicht bloß sagen, daß sie nicht weiter deducierbar sein dürfen, was wiederum formal verständlich und als abstrakte Forderung wohlbegründet wäre; sondern daß sie »durch sich selbst gewiß« oder »bekannt«, einer logischen Rechtfertigung überhaupt unbedürftig, über ihr erhaben seien. Der Klassiker des modernen Kritizismus hat das scharfe Verdikt gesprochen, über welches die Eiferer wider seinen Apriorismus zwar regelmäßig hinweglesen: Wenn das eingeräumt werde, daß man irgend welche synthetischen Sätze, so evident sie auch sein möchten, für »unmittelbar gewiß, ohne Rechtfertigung oder Beweis«, ausgeben, daß man sie »ohne Deduktion, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs, dem unbedingten Beifall aufheften dürfe«, so sei »alle Kritik des Verstandes verloren«, die ganze Liebesmüh des philosophischen Eros (möchte Plato sagen) umsonst. Kant unterscheidet hierbei scharf zwischen »transcendentaler Deduktion« und »Beweis« im Aristotelischen Sinn, dessen die Prinzipien allerdings nicht fähig sind. Er versteht unter der ersteren (um es frei, doch hoffentlich sinngetreu zu umschreiben) die Rechtfertigung eines Satzes durch den Nachweis, daß und wie er im Systeme der ursprünglichen Verfahrungsweisen des Denkens begründet ist. Diese Beweisart, aus der »Methode« des Logischen, kennt und übt Plato. Aristoteles, das sei ausdrücklich anerkannt, nähert sich ihr wenigstens in der Begründung des Identitätssatzes. Aber weder hat er sonst, für sein Kategoriensystem, für seine Begriffe von Potenz und Aktus, für die vier Prinzipien seiner Metaphysik eine derartige Begründung ins Auge gefaßt, noch bleibt die weitere Durchführung der Deduktion in jenem einzigen Fall diesem Sinne wirklich treu, sondern sie lenkt sehr bald wiederum ab in die echt und recht dogmatische Ansicht, daß Denken und Gegenstand an sich kongruent sind, also in hinlänglich weit geführter Deduktion sich auch müssen zur Deckung bringen lassen.

Weit am gewöhnlichsten aber ist bei ihm die ganz platte Rückwendung zum Dogmatismus: daß er gerade da, wo er über die letzten Prinzipien seiner Philosophie Rechenschaft geben soll, sie rundweg verweigert, mit Wendungen, die nur des Fragers zu

spotten scheinen, wie: man müsse nicht einen Grund verlangen, wenn man besseres habe, als daß man eines Grundes bedürfte (Phys. Θ 3. 254a 30); oder: man solle nicht immer eine Definition fordern, sondern mit Induktion und Analogie zufrieden sein (Metaph. Θ 6, 1048 b 35); mit Verweis auf den Augenschein, auf die allgemeine Meinung, auf die sprachlichen Gemeinbegriffe, bestenfalls auf die Wahrnehmung und (wie wir eben vernahmen) auf Induktion und Analogie. Es giebt nicht nur Bewegung oder nur Stillstand, sondern beides; dafür genügt das einzige Zeugnis: wir sehen es (ebenda l. 35). Es giebt »Naturen« d. i. Körper, die den Grund der Veränderung und Beharrung in sich selbst haben; dafür einen Beweis suchen wäre lächerlich, denn es ist augenscheinlich, daß es viele solche Körper giebt, Augenscheinliches aber durch nicht Augenscheinliches beweisen wollen wird nur, wer nicht zu unterscheiden vermag, was durch sich und was nicht durch sich erkannt wird; das giebt dann ein Reden wie des Blinden von der Farbe (Phys. B 1, 193 a 3—9). Dieselbe Flucht vor der logischen Rechenschaft gerade über seine Fundamentalbegriffe verrät besonders auffallend die Zurückweisung der Zweifel gegen den Begriff der Potenz (Metaph. Θ 3); wo nur das völlig blinde Vertrauen in die Gemeinbegriffe der Sprache die plumpe Vorwegnahme des zu beweisenden halbwegs verständlich macht. Und nur aus derselben Verständnislosigkeit für das Bedürfnis der Rechenschaft gerade und zumeist von den Grundbegriffen begreift sich das vollständige Fehlen auch nur der geringsten Andeutung einer Begründung für eine so wesentliche Grundlage seiner ganzen Philosophie wie sein System der Kategorien.

Alle Erkenntnis, erklärt er oftmals, muß sich stützen auf voraus Erkanntes (προγιγνωσκόμενον); nämlich alle Deduktion auf die Prinzipien; die Erkenntnis der Prinzipien aber — auf Induktion, zuletzt auf die Data der Sinne.

Das könnte etwa so gemeint sein, daß es zur Ermittlung der Prinzipien der Induktion bedürfe, da die Grundfunktionen des Erkennens doch nur aufgewiesen werden können an ihrem wirklichen Gebrauch in den Wissenschaften. Hätte Aristoteles das sagen wollen, so wäre er mit allen Kritizisten, besonders mit Kant, im besten Einklang. Aber die Meinung ist vielmehr die ganz dogmatische: Die Gegenstände sind gegeben, zuletzt durch die Sinneswahrnehmung; sie enthalten in sich die begrifflichen Bestimmungen bis zu den letzten zurück; und dem Denken bleibt nur übrig, sie, die im Gegebenen der Sinne potentiell mitgegeben sind, auch aktuell

zum Bewußtsein zu bringen. Diese Leistung ist wesentlich Abstraktionsarbeit. Selbst die Wege dieser Abstraktion sind vorgezeichnet durch die Prozesse der Sinneswahrnehmung, welche diese Zerlegung, nur ohne begleitendes Bewußtsein, schon einleiten und eine gute Strecke weit durchführen.

Das ist der kurze Sinn der Aristotelischen Psychologie der Erkenntnis, wie sie im Schlußkapitel der Analytik, und in noch knapperer Zusammenfassung im ersten Kapitel der Metaphysik dargelegt wird.

Die entscheidungsvolle Frage wird dort in aller Schärfe gestellt: Wenn alle eigentliche Wissenschaft auf Deduktion, die Deduktion auf den Prinzipien ruht, wie sind die Prinzipien selbst uns gewiß? Hatten wir sie etwa schon voraus, ohne es zu wissen? Besaßen wir also, ohne es selbst zu ahnen, eine Erkenntnis, sicherer als aller Beweis? Oder, wenn wir sie empfangen haben, woher konnten wir sie empfangen, wenn keine Erkenntnis vorausgegangen sein soll?

Mit der ersteren Frage, deren verneinende Beantwortung für Aristoteles so selbstverständlich ist, daß sie gar nicht erst ausgesprochen zu werden braucht, wird Platos psychologischer Apriorismus, ohne Ahnung seiner tieferen Tendenz, beiseite geschoben. (Daß Plato gemeint ist, lehrt sofort die Vergleichung mit Metaph. *A* 9, 992 b 30). Aber ist nicht die Gegenfrage recht bedenklich für Aristoteles selbst? Wie will er sie lösen?

Er löst sie durch die psychologische Hypothese der Anlage. Allerdings geht der Erkenntnis auch der Prinzipien etwas voraus, aber nicht eine Weise des Bewußtseins, die mehr den Charakter der Erkenntnis hätte (*γνωστικωτέρα ἕξις*), sondern vielmehr eine solche, die unter der Stufe der Erkenntnis bleibt, nämlich die bloße Anlage oder Potenz der Erkenntnis. Also hat der Verstand durchaus nichts zu eigen, sondern er hebt nur heraus, was die Wahrnehmung ursprünglich gegeben, das Gedächtnis festgehalten hat. Er sammelt allerdings und vereinigt die vielen, zerstreuten Wahrnehmungen, aber auch dazu bedient er sich eines besondern, ganz wie ein sechster Sinn vorgestellten Organs, eines Centralsinnes.

Jedem muß hier der volle Gegensatz gegen Plato auffallen, nach welchem das Mannigfaltige zur Einheit »zusammenstrebt« nicht kraft eines besondern Organs, sondern kraft des »Bewußtseins selbst«, ausdrücklich ohne Organ.

Das Verstehen ist somit für Aristoteles nichts als ein Bewußtwerden dessen, was vor diesem Bewußtwerden der Sache nach schon

da war; gleichsam eine besondre, bevorzugte Beleuchtung, die einem Teil oder einer Seite des Gegebenen zuteil wird. Selbst die Auseinanderlegung der im Gegenstande selbst in einander verflochtenen Merkmale bereitet der von Aristoteles übrigens mit feiner Psychologie verfolgte Aussonderungsprozeß der Wahrnehmung derart vor, daß für den Verstand nur übrig bleibt zu sehen, was (in der Wahrnehmung oder Vorstellung) da und gegeben ist. — Das hindert zwar Aristoteles nicht, zum Schluß in ganz Platonisch lautenden Wendungen die Erkenntnis (ἐπιστήμη) und als ihr letztes Prinzip die Vernunft (νοῦς) zu preisen, als allein untrüglich, gegenüber der trügenden Meinung (δόξα). Indessen das besagt nur, daß ohne das Licht der Einsicht (wie hier νοῦς am zutreffendsten wiederzugeben sein möchte) freilich alle Vorarbeit der Sinne vergeblich wäre. Dabei bleibt aber inhaltlich alle Leistung der Erkenntnis eigentlich die der sinnlichen Erkenntniskraft. Die ersten Sätze werden notwendig durch Induktion erkannt; Wahrnehmung ist es, welche das Allgemeine in uns hineinschafft (ἐμποιεῖ, 100b 3, vgl. a7).

Verwundert fragt man sich, ob es denn möglich ist, daß der Begründer der Apodeiktik von Herzensgrund nicht nur Empirist, sondern sogar Sensualist war? Undenkbar. Aber er ist Dogmatist, und sein Dogmatismus zwingt ihn, auch gegen seinen Willen, zum Sensualismus zurück.

Allgemein ist ja das die Erklärung des Werdens bei Aristoteles: Was wird, war gewissermaßen schon zuvor, nur nicht in der Form der Wirklichkeit (Verwirklichung), sondern der »Möglichkeit.« Nach diesem allgemeinen Rezept erklärt er auch das Werden der Erkenntnis, und damit ist für ihn die Frage erledigt, wie die Erkenntnis der Prinzipien, die alle andre Erkenntnis erst möglich macht, selber möglich sei. Diese Abschiebung der radikalen Frage der Begründung der Erkenntnis überhaupt auf eine besondre Erkenntnis, die Psychologie, und schließlich auf eine Metaphysik des Werdens, war nur möglich für einen Dogmatismus, dem nichts ferner lag als die Platonische Einsicht, daß das Logische das letzte ist, wohinter zurückzugehn, das selbst von einem andern erst abzuleiten, eben logisch unmöglich ist. Wer nicht für die Priorität der gegebenen Dinge vor dem Gesetz des Erkennens von Haus aus so entschieden war, daß gar keine Denkbarkeit einer andern Auffassung mehr für ihn bestand, konnte unmöglich mit einem solchen Kapitel eine — Beweistheorie krönen. Die logische Ungeheuerlichkeit dieses letzten Beweises seiner Beweistheorie selbst hätte einem so virtuosen Beweis-

techniker unmöglich verborgen bleiben können, wenn nicht für ihn subjektiv eine absolute Unmöglichkeit bestand, sich in eine andre als die dogmatische Ansicht über Erkenntnis und Gegenstand überhaupt hineinzudenken.

2. Metaphysik.

Dieser psychologischen Antwort auf eine, vielmehr auf die fundamentale logische Frage entspricht die metaphysische Grundlehre: daß der wahre, primäre Gegenstand der Erkenntnis überhaupt die Substanz, nämlich die sinnlich konkrete Einzelsubstanz sei.

Man rühmt so gern den gesunden Empirismus des Aristoteles in seinem beständigen Dringen auf genaue Determination, in der Ablehnung zu unbestimmter Allgemeinheiten besonders in der Naturerklärung. Sein Ruhm in dieser Hinsicht soll ungeschmälert bleiben. Er folgt darin mit großem Verstande der von Plato in seiner zweiten Periode bereits eingeschlagenen Richtung, und er ist in der Durchführung dieses Grundsatzes über Plato ohne Zweifel vielfach hinausgekommen. Aber hier handelt es sich nicht um die Methodologie der Specialwissenschaften, um die sich Aristoteles, bei so manchem, was fehlerhaft bleibt, doch, alles in allem genommen, hohe und seltene Verdienste erworben hat. Sondern es handelt sich um die fundamentalphilosophische Frage, die wir, an seine eignen Formeln anknüpfend, so stellen dürfen: Hat Aristoteles begriffen, daß das Einzelne genau so nur das Einzelne des Allgemeinen, wie das Allgemeine das Allgemeine des Einzelnen ist? Daß das Einzelding so wenig »getrennt, neben« dem Allgemeinen gedacht werden darf wie, nach seiner beständigen Mahnung, das Allgemeine »getrennt, neben« dem Einzelnen (*χωρὶς, παρὰ τὰ καθέκαστα*)? Daß dies ganze Gegenverhältnis des Allgemeinen und Einzelnen nur in der Erkenntnis stattfindet, nur aus der Erkenntnis und ihrem fundamentalen Gesetz, dem Gesetz der Gesetzlichkeit selbst als dem Grundgesetz des Logischen, zu verstehen, daß es, nach der so aufklärenden Erinnerung Platos, die »unsterbliche und nie alternde« Eigenheit der *λόγοι*, der Setzungen des Denkens »in uns« ist, welche in dieser unaufheblichen Korrelation ihren Ausdruck findet? Daß also das Einzelne etwas für sich nur ist in der es vereinzelnden Betrachtung, so wie das Allgemeine nur im allgemeinen Gesichtspunkt des Denkens? Daß das Einzelding »an sich«, abgesehen von der Erkenntnis und dem Gesetz ihrer Methode, ebenso unver-

ständlich ist wie das allgemeine Ding »an sich«, dessen Behauptung er Plato zum Vorwurf macht?

Nein, er weiß das nicht. Sondern nach seiner Meinung sind die Einzeldinge schlechthin an sich, das Allgemeine dagegen hat nur Bedeutung in der Erkenntnis, als Mittel, von dem gegebenen, existierenden Einzelding mehr und mehr in den Besitz der Erkenntnis zu bringen. War vorher, in subjektiv psychologischer Betrachtung, das sinnlich Einzelne die Potenz des Allgemeinen, so wird jetzt, unter objektiv logischem Gesichtspunkt, vielmehr das Allgemeine zur bloßen Potenz des Einzelnen. Ihre volle Aktualität erreicht die Erkenntnis erst, wenn sie das Einzelne erfaßt hat, und nur Möglichkeit, nur »Materie« dieser Erkenntnis des Einzelnen ist das Allgemeine, vor dem Einzelnen. Daß das x der Erkenntnis, der Gegenstand, soweit erkennbar, es nur ist durch die reinen Methodenbegriffe des Denkens, die insofern schlechthin, logisch und sachlich, vorausgehen; daß die reine Gesetzeserkenntnis, die durch diese Methoden ermöglicht wird, allein vollgültige Erkenntnis, das x der Erfahrung aber durch die Mittel des reinen Denkens zu bestimmen eine unendliche Aufgabe, mithin Erfahrungserkenntnis überhaupt nur möglich ist als hypothetische, als bloße Stufe einer unendlichen Staffel, das kommt in keiner Weise zur Klarheit. Vielmehr ist Aristoteles in der Grundannahme, daß nur das Einzelne, Konkrete Gegenstand der Erkenntnis sein könne, derart befangen, daß er der gegenteiligen Behauptung Platos, das echte Objekt der Erkenntnis sei vielmehr die Idee, der Inhalt der reinen Denksetzung, überhaupt keinen andern Sinn abzugewinnen weiß, als den, daß Plato aus dem Allgemeinen noch ein besondres, für sich existierendes, einzelnes Ding gemacht habe; über welches törichte Figment er es dann leicht hat Triumphe über Triumphe durch ganze Bücher seiner Fundamentalphilosophie hindurch zu feiern.

Daß für Aristoteles das Einzelding gegeben, und zwar das erstgegebene, die Allgemeinheiten, bis zu den höchsten hinauf, nur in und an den Einzeldingen mitgegeben und von ihnen durch Abstraktion abzulernen sind, lehrt in handgreiflicher Deutlichkeit sein System der Kategorien. Man hat sich Schwierigkeiten gemacht mit der Frage, woher Aristoteles dies System hat, von dem er überall so unbefangen Gebrauch macht, und das er, wie schon gesagt, nirgends auch nur mit einer Silbe zu rechtfertigen für nötig befindet. Dies System versteht sich, behaupte ich, bis auf die

genaue Zahl und Reihenfolge der darin zusammengestellten Begriffe, auf die einfachste Weise aus der Voraussetzung, die eben für Aristoteles eine unbedingte, gar keines Beweises bedürftige Voranahme ist: die Dinge sind gegeben, und an ihnen sind mitgegeben die Grundprädikate der Dinge. Was hieße es auch, daß die Dinge gegeben sind, wenn uns nicht damit zugleich gegeben wäre zu wissen, was »Dinge« sind, und was alles dies einschließt, daß es Dinge sind?

Deshalb steht an der Spitze die Kategorie des Dinges selbst, oder der Substanz; aus keinem tieferen Grunde zuletzt, als weil eben Dinge, und als Dinge, gegeben sind. Die gegebenen Dinge nun unterscheiden sich (sind gegeben als unterschieden) zuerst der Qualität nach; denn jedenfalls, sofern der Qualität nach verschieden, werden sie als verschiedene Dinge vorgestellt und benannt. Gleich qualificierte Dinge aber können sich noch unterscheiden der Zahl nach, wie die Sprache durch den Singular und Plural beweist. Das nämlich und nichts andres bedeutet die Aristotelische Kategorie der Quantität: die Anzahl gegebener gleich qualificierter Dinge. Ferner, während jedes Ding für sich seine bestimmte, absolute Qualität und Quantität hat, besteht andrerseits, das heißt ist mitgegeben nicht zwar mit dem Ding, aber mit den Dingen, die Vergleichbarkeit des einen mit dem andern nach Qualität und Quantität, welche den Sinn der vierten Kategorie, der der Relation, ausmacht. Damit ist das Ding selbst und sind die Dinge fertig. So und nicht anders ist das Ding und sind Dinge gegeben. Aber ihre Gegebenheit selbst, in bestimmter Existenz, teilt ihnen noch weitere Merkmale zu. Die fundamentalen Bestimmungen des Dings als existierenden sind aber nach bekannter, wohlbegründeter Lehre des Aristoteles die Gegebenheit im Wo und Wann, im bestimmten Ort und Zeitpunkt. Diese, und nicht etwa allgemein den Raum und die Zeit, setzt daher Aristoteles folgerecht als fünfte und sechste Kategorie an; und zwar steht der Ort voran, weil der Ort die konkreteste Form der Gegebenheit des Einzelnen ist, während die Zeitstelle erst in der Aufreihung, gleichsam Zählung der Momente des Existierens, der successiven Gegebenheiten, sich einstellt. In der Zeit aber zeigen sich die Dinge gegen einander veränderlich oder beharrend. Die Veränderlichkeit wird nun wiederum nicht als eine Allgemeinheit für sich, sondern durchaus als den gegebenen Dingen anhängende Bestimmung, daher als Thun des einen, Erleiden des andern, und zwar dies, eben weil die Betrachtung an den einzelnen Dingen

haftet und haften bleiben soll, als zwei Aussageweisen, nicht etwa im Kantischen Sinne als die eine Relation von Ursache und Wirkung, angesetzt. Diesen zwei Arten der Zustandsänderung entsprechen endlich zwei Arten der Beharrung, von denen also die eine (wie die Aristotelischen Beispiele bestätigen) der aktiven, die andre der passiven Veränderung gegenübersteht. So wird die Zehnzahl der Kategorien fertig; das System ist geschlossen, nichts fehlt und nichts ist zu viel, obwohl in der Anwendung nicht immer alle zehn Kategorien, sondern je nach der Natur des Problems andre und andre Gruppen von diesen in Frage kommen.

Zur Kritik sei nur eines bemerkt. Kant durfte als Resultat der großen Revolution der Wissenschaft, durch welche der Aristotelismus entthront wurde, aussprechen: daß Dinge »ganz und gar aus Verhältnissen bestehen«; unter welchen zwar »selbständige und beharrliche« sind, dadurch (erst) uns ein »bestimmter Gegenstand« gegeben wird. Die These wäre, in vollem Einklang mit Kant, dahin zu verschärfen: daß der empirische Gegenstand sich der wissenschaftlichen Betrachtung in eine Unendlichkeit von Relationen auflöst. Nun fordert gewiß die Bestimmung einer Relation Termini, Beziehungspunkte, zwischen denen sie gesetzt wird. Aber eben diese sind uns nie absolut gegeben, sondern sie sind jederzeit nur hypothetisch ansetzbar, und nur die schrittweis sich vertiefende Erkenntnis der Relationen selbst, unter denen die Zeitrelationen des Geschehens, die »Gesetze« im engern Sinne der Naturgesetze, die entscheidendsten sind, führt zu entsprechend genaueren Ansetzungen der Termini. Somit ist das Ding, im Sinne der unzerstörlich beharrenden Existenzgrundlage, nicht nur nicht das erstgegebene, sondern es ist das allerletzte, was unsrer Erkenntnis zur Aufgabe gestellt ist; es bezeichnet vielmehr das ideelle Ziel ihrer unendlichen Bahn als den ersten Ausgangspunkt. Gerade die Forschung nach dem wahren Subjekt der Bewegung, nach der sogenannten Materie, hat das, je weiter sie vordrang, nur umso unwidersprechlicher erwiesen.

Selbst in Aristoteles Zeit wäre eine so vollständige Täuschung in dieser Frage, wie sein Kategoriensystem und seine ganze Lehre von der Substanz, die Centrallehre seiner Fundamentalphilosophie, sie beweist, nicht möglich gewesen, wenn Aristoteles der Bahn Platos nur darin treu geblieben wäre, nach den Prinzipien des »Seins« die Wissenschaft und nur sie zu befragen. Es hängt mit den auszeichnendsten Eigenschaften des Aristotelischen Genies

zusammen, ist aber darum nicht weniger seiner Fundamentalphilosophie zum Verhängnis geworden, daß er, statt dessen, ein viel zu weit gehendes Vertrauen der Erkenntnisarbeit entgegenbringt, welche vor aller Wissenschaft die gemeine Vorstellung vollbracht hat. Ihren naiven Dogmatismus bekundet vor allem die Sprache. Dieser besonders sind die Dinge gegeben; sie sind die sicheren Subjekte oder Grundlagen (*ὑποκείμενα*) jeder Aussage über Relationen und Veränderungen. Zwar die geringste Prüfung lehrt, daß sie sich die beharrenden Dinge nur für den nächsten praktischen Bedarf der Vorstellung so zurechtmacht, wie sie sich am leichtesten handhaben lassen, und sie, mit wenig Nachgedanken, dann so festhält, wie sie einmal gedacht waren, bis eine unbedingte Nötigung der Abänderung der ersten Voraussetzung sich einstellt. Ihr macht es keine Skrupel von Dingen auch Entstehen und Vergehen auszusagen, das heißt, sie als Subjekte nicht bloß der Existenz, sondern sogar der Nichtexistenz zu brauchen. Es genügt in der That, daß das Ding in unserm Gedanken fortbesteht, auch indem wir die Nichtexistenz von ihm aussagen. Diese äusserste Naivität des Dogmatismus vermochte nun zwar ein Aristoteles nach allem, was seit den Eleaten über Sein und Nichtsein philosophiert worden war, nicht mehr festzuhalten. Aber doch, was ist schliesslich seine potentielle Existenz, die einer der Ecksteine, er selbst dürfte sich kaum sträuben, wenn wir sagten, der Eckstein seiner Philosophie ist, was ist sie anders als eine bloß verschämtere Form desselben Widerspruchs: der Begriff dessen, was das Ding war, ehe es war, und was es zu sein fortfährt, nachdem es aufgehört hat zu sein?

Wie kommt Aristoteles zu diesem Begriff des potentiellen Seins? Er soll den Platonischen der sogenannten Materie ersetzen und korrigieren. Aristoteles erkennt in dieser richtig den Begriff des »Unbestimmten vor seiner Bestimmung« (*ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι*); aber ohne den scharfen Sinn des x der Gleichung der Erkenntnis, in der allein dies Unbestimmte, als dennoch Positives, einen angebbaren, nämlich methodischen Sinn hat, jemals zu treffen; denn das hätte gefordert, sich in die genetische Ansicht von der Erkenntnis zu versetzen. Sondern eben weil dies Unbestimmte doch irgendwie sein, d. i. existieren müsse, verlangt er für es einen positiveren Begriff, als Plato gegeben habe. Woraus das bestimmte Sein hervorgeht, das sei nicht schlechthin das Nichtsein dieser Bestimmtheit (der Mangel, die »Beraubung«, *στέρησις*), sondern die Möglichkeit dieses bestimmten Seins. Es wird nicht beliebiges, sondern es wird

nur, was werden kann; also mußte die Möglichkeit dies bestimmte zu werden — die ebensowohl die Möglichkeit es nicht zu werden bedeutet — in dem vorausgehenden Zustand als etwas Positives, als ein wenn auch niederer Grad von Bestimmtheit, als eine Art Halbsein vorhanden sein.

Man könnte versuchen, dies in dem Sinne so zu deuten: daß das zu bestimmende nicht bloß das unbestimmte, sondern zugleich das bestimmbare besage, dessen genauer Sinn dann natürlich davon abhängt, als was es hernach bestimmt wird. So ist das x der Gleichung gewissermaßen voraus bestimmt, nämlich durch die Bestimmtheit seiner Beziehung zu den gegebenen Größen; es ist keineswegs in Hinsicht ihrer beliebig, sondern stets irgendwie in feste, begriffliche Grenzen eingeschlossen, wenn auch innerhalb dieser Grenzen variabel. So möchte der Aristotelische Potenzbegriff sich in vielen seiner Anwendungen in einen kritisch haltbaren Sinn vielleicht umbiegen lassen. Auch hat Aristoteles wenigstens für eine fundamental wichtige Anwendung des Möglichkeitsbegriffs, nämlich die auf das Problem des Unendlichen, die Beziehung auf die Erkenntnis, im Unterschied vom selbständigen (absoluten) Sein, nicht verkennen können (Metaph. Θ6, 1048b 14—15). Aber diese Exception selbst beweist so schlagend wie nichts andres, daß sonst der Potenzbegriff nicht bloß in Hinsicht der Erkenntnis, sondern unmittelbar von jenem selbständigen, absoluten Sein (*χωριστόν*) gelten soll, welches auch in jener Exception selbst der Erkenntnis gegenüber als ein andres, für sich stehendes gedacht ist. Ohnehin ist kaum zu verstehen, wie diese Exception sich in den Zusammenhang der Aristotelischen Begriffe überhaupt harmonisch einfügt. Möglich soll sonst nur heißen, was auch, demselben Begriff nach, wirklich werden kann und schließlich wirklich wird (Θ4); beim Unendlichen trifft das aber nicht zu (Θ6, s. o.). Es ist also der Begriff des Möglichen hier auf einmal ein andrer geworden.

Allgemein dagegen ist die Potenz durchaus bezogen auf das »vollendete«, abgeschlossene Sein, in dem die Möglichkeit sich »verwirklicht«. So aber entschwindet aus dem Begriff des »Unbestimmten, vor seiner Bestimmung« ganz das, was sein methodischer Sinn eigentlich war: die Rücksicht auf die Unendlichkeit des Erkenntnisweges. Er verwandelt sich in die nichts fördernde Phrase, daß was wird, zuvor mußte werden können, also in der Form des Möglichen schon da war. In Hinsicht der Erkenntnis bedeutet dies nichts andres, als daß die Gleichung der Erkenntnis überhaupt auf-

hört, eine Beziehung zwischen x und A zu sein. Es entschwindet ganz die eigne Leistung der Erkenntnis; Erkenntnis wird Tautologie. Selbst die Erklärung des Unendlichen als Potenz, nicht Aktualität, wird unter diesem Gesichtspunkt zur bloßen Verlegenheitsauskunft, zum kürzesten Weg, die für den Dogmatismus so störenden Begriffe des Unendlichen möglichst unschädlich zu machen. Wirkliches bedeuten sie nicht, ganz wegwerfen lassen sie sich aber auch nicht; so mögen sie denn in der Dämmerung des Halbwirklichen ihr verstümmeltes Dasein fristen. Der tiefe Sinn des Platonischen Grenzenlosen, als unerschöpflichen Quells immer neuer Begrenzungen, die darin liegende Ahnung des Grundbegriffs des Ursprungs, bleibt unerkannt. Der Potenzbegriff muß vielmehr dazu mithelfen, dies letzte und tiefste Problem einer genetischen Philosophie der Erkenntnis gänzlich aus den Augen zu rücken. Man hat ihn genannt das Allheilmittel für die Schäden des Systems, die großen wie die kleinen. Es ist vielmehr die Rumpelkammer, in die dieser ordnungsliebende Geist die störenden Probleme abschob, die er nicht zu erledigen wußte.

Wir sind nun hinreichend vorbereitet, um in das Centrum der Aristotelischen Philosophie einzutreten, nämlich die Lehre von der Substanz und insbesondre von der Form, als einem und zwar dem wichtigsten der Ausdrücke der Substanz; welcher an die Stelle der Platonischen Idee getreten ist, sie berichtigen und also erledigen soll.

1. Die Grundlegung des Substanzbegriffs (Metaph. *Γ* 3 und 4).

Die Grundlegung zur Substanzlehre im Buche *Γ* (IV) der Metaphysik enthält vielleicht die größte Annäherung an den Weg der Kritik, die bei Aristoteles zu finden ist. Sie ist daher auch positiv für uns nicht ohne Interesse. Sie geht aus von den Erfordernissen des Urteils. Die Bestimmtheit des Sinns der Aussage (*S* ist *P*) fordert die Einheit, die Identität 1. des Prädikats, 2. des Subjekts.

Soll die Aussage überhaupt etwas bedeuten (*σημαίνειν*), soll sich dabei etwas verstehen lassen, so muß erstlich das Prädikatswort bedeuten, daß das Subjekt das und das bestimmte (*ὡρισμένον*, 1006a 25, *τοδί*, 30) sei. Es muß der Sinn des Prädikats ein bestimmter sein, sonst ist es gar kein Satz, der einen Sinn hat (*οὐκ ἂν εἴη*

λόγος, 1006b 6); sonst ist (heißt es in ganz Platonischem Anklang) alle »Unterredung« (Verständigung) sowohl mit andern als mit sich selbst (also alles Denken) dahin. Denn man kann gar nicht denken, ohne eines zu denken, formuliert er vortrefflich (l. 10), und begründet damit die eine der beiden Bedeutungen, welche das Prinzip der Identität für ihn hat.

Zweitens würde die Leugnung des Identitätssatzes gänzlich aufheben das τί ἦν εἶναι, das heißt, die Bedeutung eines Begriffs, Wesensbestimmung eines Existierenden zu sein (die Angabe dessen, was es ist, solange es ist); zum Beispiel den Begriff Mensch, sofern er Existierendes nach seinem Wesen (nach dem, was es ist, solange es eben dies, Mensch, ist), kurz, nach seinen unaufheblichen Bestimmungen bezeichnet (welches nun auch diese sein mögen; denn das bedarf dann natürlich erst der Feststellung). Es handelt sich somit in diesem zweiten Teil der Betrachtung (von 1007 a 21 an) nicht mehr um die Eindeutigkeit des Prädikats, sondern um die Eindeutigkeit der Beziehung jedes Prädikats, in letzter Instanz wenigstens, auf ein solches Subjekt, dem die und die Prädikate wesentlich, unaufheblich zukommen. Nämlich, es kann zwar wohl eine Bestimmung von einem Subjekt zutreffend ausgesagt werden, die nicht ihm, als solchem, wesentlich zukommt; zum Beispiel dem Menschen das Prädikat weiß. Aber dann weist doch diese Bestimmung notwendig zurück auf irgend eine andre, die dem Subjekt seinem Wesen nach zukommt; zum Beispiel der Mensch hat nicht wesentlich weiße Farbe, wohl aber wesentlich Farbe; der Begriff der weißen Farbe aber schließt den der Farbe überhaupt ein. Wäre das nicht, sollten alle Prädikate ins unendliche als nichtwesentliche gelten, so fehlte der Aussage überhaupt der sichere, identische Bezug, es bliebe in dem Begriff dessen, wovon die Aussage gelten soll, also in dem Sinn der Aussage selbst, auch wenn der Sinn des Prädikats noch so eindeutig wäre, eine Unbestimmtheit zurück.

Diese Betrachtung ist unbestreitbar richtig. Es ist auch zutreffend, daß der letzte Sinn der Verknüpfung (συμπλοκή) des Subjekts und Prädikats im Urteil dieser ist: die notwendige Zurückbeziehung jeder variabeln Bestimmung auf letzte invariable. Das ist zutreffend aus den Gesetzen des Urteilens gefolgert.

Aber doch ist leicht zu sehen, wo sich hier der Dogmatismus unvermerkt einschleicht und von da ab unausrottbar festsetzt. Das gemeine Denken nimmt einen Begriff wie »Mensch« für gegeben.

Die Identität des Worts vertritt ihr das identisch bestimmte Subjekt, es täuscht hinweg über die Schwere des Problems, auszumachen, was, ja ob überhaupt etwas unwandelbar Identisches in einem solchen Begriff gedacht ist. Die Wissenschaft zerstört überall diese falsche Sicherheit über die Dingsubjekte. Sie begreift je mehr und mehr, daß gerade das letzte, genau gedachte Subjekt der Veränderung — Materie, materielle Elemente, Atome, Massenpunkte oder wie sonst sie heißen mögen — nur Ansätze, nicht letzte Grundlagen, nur versuchte, nicht endgültige Bestimmungen sind. Das Gesetz der Substantialität erkennt wahrlich auch sie an, aber sie weiß, daß sie mit keinem ihrer Ansätze das erreicht, was die gemeine Denkweise einfach gegeben glaubt, die absoluten Subjekte der Veränderung.

Um sie zu erreichen, müßte (um von den vielen Fragen, die hier aufzuwerfen wären, wenigstens eine zu berühren) eine absolute Bestimmung des Orts und Zeitpunkts möglich sein. Nach den gesetzmäßigen Bedingungen der Orts- und Zeitbestimmung aber sind ins unendliche nur relative Bestimmungen möglich, absolute ausgeschlossen. Erwägt man auch nur dies, so muß die Zuversicht stark auffallen, mit der Aristoteles stets behauptet, das Verfahren der wissenschaftlichen Erkenntnis, so hier in der Bestimmung des wahren Bezugspunkts oder Subjekts der Aussage, könne nicht ins unendliche gehn, weil sonst nichts bestimmt wäre, weil keine Einheit daraus würde (1007 b 1. 10). Formal zwar ist er auch hier ganz im Recht. Gewiß, das Verfahren dürfte nicht ins unendliche gehn, wenn absolute Erkenntnis erreicht werden sollte. Allein es geht thatsächlich ins unendliche, absolute Erkenntnis wird also nicht erreicht. Aristoteles aber schließt von dem logischen Bedürfnis der Erkenntnis auf eine absolut logische Beschaffenheit des Gegenstands, nicht eines letzten, uns unerreichbaren Gegenstands »an sich« — für den dürfte man die Voraussetzung eben darum ruhig gelten lassen, weil man ihn nicht kennt — sondern des gegebenen Gegenstands unsrer empirischen Erkenntnis. Oder richtiger, für Aristoteles bedarf es hier gar keiner Schlußfolgerung, sondern, weil er von Anfang an das Denken vom Sein schlechthin abhängig denkt, setzt sich ihm die Aussage, die vom Denken zunächst gemeint und richtig war, selbstredend und ohne jedes Bedürfnis einer weiteren Begründung um in eine Aussage über das Sein, das gegebene Sein der Erfahrungsobjekte.

Hier ist nun ein Punkt erreicht, wo die Wahl zwischen der kritischen und der dogmatischen Ansicht der Erkenntnis nicht länger

Meinungssache, sondern jedem, für den die Jahrhunderte wissenschaftlicher Arbeit seit dem Beginn der neuen Zeit nicht vergeblich gewesen sind, unweigerlich und endgültig entschieden ist. Das sagt es, daß der Substanzsatz, gleich den übrigen Fundamentalsätzen der Erkenntnis, ein synthetischer, nicht analytischer Satz ist: daß er bedeutet ein Gesetz des Verfahrens, den Gegenstand in der Erfahrung erst aufzubauen, das Gesetz eines Prozesses der Erkenntnis, der in der That ein unendlicher, abschlußloser ist. Gegenstand ist das, was wir als eines, identisches setzen; der Gegenstand als Substanz: was wir als identischen Bezugspunkt unsrer Aussagen, mit jederzeit nur relativer, nicht absoluter Gültigkeit, ansetzen. Aristoteles dagegen setzt zuversichtlich voraus, daß der Gegenstand gegeben ist. Wie wir ihn notwendig denken, so ist er. Allerdings: was notwendig für unsre Erkenntnis, das gilt eben damit für den Gegenstand, als Gegenstand unsrer Erkenntnis. Das heißt aber nicht, daß der Gegenstand an sich, in abschließender Bestimmtheit, so sein muß, wie unsre Erkenntnis ihn setzt. Sondern, er »ist« so, das kann nur heißen: er ist für uns, auf der je erreichten Stufe, unter den jeweiligen Voraussetzungen unsrer Erkenntnis, so zu bestimmen, er bleibt aber dabei, und zwar ohne Ende, weiter bestimmbar.

Das hat Kant, in einem der aufklärendsten Kapitel der Kritik der reinen Vernunft (dem vom »Interesse der Vernunft« bei dem Widerstreite der Antinomien) als den gesunden Sinn des Empirismus erkannt. Dies Kapitel ist voller Keulenschläge auf Aristoteles, die umso wuchtiger fallen, weil er weder sagt noch denkt, daß es Aristoteles ist, dem er das Urteil spricht, sondern in der erhabenen Gelassenheit, die ihm so eigen ist, nur schlicht und klar die Sache ausspricht.

2. Die Substanz und die Form (Metaph. *Z*).

Die Aristotelische Lehre von der Substanz als Form, wie sie im Buche *Z* (VII) der Metaphysik entwickelt wird, enthält die eigentliche Basis der Kritik der Ideenlehre. Denn die Form will, wie schon gesagt, die Idee ersetzen und damit erledigen. Die tief angelegte, in der Fassung freilich äußerst schwierige und, wie es scheint, nicht zur endgültigen Redaktion durch Aristoteles selbst gelangte Darlegung setzt sich — wie man auch über die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der einzelnen Stücke des Buches denken mag, worüber Philos. Monatshefte XXIV, S. 561 ff. gehandelt ist —

jedenfalls der Sache nach aus zwei Untersuchungen zusammen, von denen die eine (Kap. 4—6 und 10—14, mit dem rekapitulierenden Schlußsatz des 16. Kapitels) die Form in logischer Hinsicht, als Inhalt der Definition (= *τί ἦν εἶναι*), die andre denselben Begriff in seiner Bedeutung für die Begriffsfassung des Werdens, also mehr im Hinblick auf die Aufgabe der Physik behandelt (Kap. 7—9 nebst 15, 16; den Übergang von der ersten zur zweiten Erörterung macht das 17. Kapitel).

a) Die Form als Definition.

Der Kern der ersten Untersuchung liegt in den Erörterungen des sechsten Kapitels über das Verhältnis der Definition zum Einzelding. Daß es zuletzt die Einzelsubstanz ist, welche zu definieren sei, ist für Aristoteles feststehende Vorannahme. Aber wenigstens ist es auch für ihn eine Frage, ob eine Definition das Einzelding denn wirklich kongruent ausdrücken kann. Er entscheidet: Ja; wenn wenigstens die Einzelsubstanz wirklich das fundamentale ist und nicht etwas andres als fundamentaleres ihr vorausgeht, so wie Plato die Ideen denkt, nämlich — so nimmt Aristoteles hier und stets an — als für sich bestehende Dinge neben den konkreten Einzelsubstanzen.

Nähme man aber die Ideen als solche »abgelösten« (*ἀπολελυμέναι*) Substanzen an, so gäbe es 1. von den Einzeldingen keine Erkenntnis, 2. dagegen den Ideen käme kein Sein zu. Denn der Sinn jener Trennung sei doch, daß weder dem Guten (dem, wovon das Prädikat gut ausgesagt wird, dem Platonischen »Teilhabenden«) das Gutsein (was die Idee des Guten ausmacht) zukomme, noch diesem, dem Gutsein, ein Gutes zu sein. Das Einzelne also würde nicht durch die Definition erkannt, und der Definition, der Platonischen Idee, entspräche nicht ein konkretes Dasein, welches, Aristotelischer Voraussetzung zufolge, nur dem Einzelding zukommt. Denn dann müßte einer jeden Definition ein konkretes Sein entsprechen; aber jedenfalls die Idee des Guten soll, nach Plato, das konkrete, gut genannte nicht erfüllen. Also ist überhaupt nicht die Idee als solche Ausdruck eines konkreten Seins; folgerecht würde auch nicht die allgemeinste Idee des Seins im konkreten Sein dargestellt sein, womit die Hypothese der Ideen, nach Aristoteles Meinung, gänzlich ad absurdum geführt ist.

So dürfte der äußerst knapp und schwierig gefaßte Beweis (1031 a 28—b 11) zu verstehen sein. Man gebraucht allerdings etwas

Zeit, um sich die Tragweite dieses sehr radikal gemeinten Angriffs auf die Ideenlehre ganz deutlich zu machen. Der Fehler Platos soll darin bestehen, daß nach ihm nicht der Inhalt der Definition z. B. des Guten in dem konkreten Einzelnen, von dem dies Prädikat ausgesagt wird, erschöpfend dargestellt sei. Aber, wenn nicht Subjekt und Prädikat des Satzes: dies (konkrete) ist gut, so übereinstimmen, daß in dem Subjekt (dem Diesen) die im Prädikat ausgesagten Bestimmungen vollinhaltlich gegeben sind, der Satz also, Kantisch gesprochen, ein analytischer ist, so komme weder diesem Subjekt das fragliche Prädikat wirklich zu, noch sei dies Prädikat in dem Subjekt, von dem es ausgesagt wird, wirklich dargestellt.

Nach dem Platonischen Begriff der Teilhabe sagt das Urteil »x ist A«, zufolge den unzweideutigen Erklärungen im Phaedo, die Subsumtion des Einzelfalls unter das allgemeine Gesetz. Dieses kann nun in dem Einzelfall niemals seinem vollen Inhalt nach, sondern stets nur in eingeschränkter Weise dargestellt sein. Aber dann, meint Aristoteles, sei eben nicht dies Existierende dadurch erkannt, habe also umgekehrt nicht die Idee in ihm Existenzbedeutung gewonnen; sie selbst also existiere dann nicht. Daß sie aber, nach Platos Meinung, existieren, substantiell existieren soll, steht für ihn ganz außer Frage. Weder hier noch je im Laufe seiner so ausgedehnten Polemik gegen Plato kommt ihm nur ein einziges Mal der Gedanke, daß unter dem Sein, welches Plato den Ideen zuschrieb, etwas andres als Existenz in concreto gemeint sein könnte.

Auf welcher Seite hier das sachliche Recht ist, dürfte klar werden, sobald man sich als Beispiel einer Platonischen Idee ein Gesetz wie etwa das Newtonsche Attraktionsgesetz denkt. Das Gesetz ist nicht nach dem vollen Inhalt dessen, was es aussagt, im einzelnen empirischen Fall dargestellt; auch nicht in einer Summe einzelner Fälle; ja man muß wohl sagen, auch nicht in allen, denn, solange diese Allheit als Summe einzelner gedacht wird (nichts andres aber ist nach den Aristotelischen Voraussetzungen möglich), werden die Einzelfälle als Diskretionen aus dem Kontinuum der Gattung, welches das Gesetz bedeutet, herausgehoben; alle denkbare Diskretion aber erschöpft nicht das Kontinuum. Also ist der Ausdruck der »Teilhabe« genau richtig in dem Wortsinn, daß das Prädikat im Subjekt nur partiell dargestellt ist, also die von Aristoteles geforderte Kongruenz beider in der That nicht stattfindet.

Aber damit ist keineswegs die Beziehung des x zum A aufgehoben, welche das Urteil und damit die Erkenntnis begründet. Der Einzelfall hört nicht auf durch das Gesetz erkannt zu werden, noch das Gesetz, in den Einzelfällen existentielle Bedeutung zu haben, obgleich es in keinen Einzelfall und keine angebbare Summe von Einzelfällen restlos aufgeht. Die Beziehung zwischen x und A ist also mit nichten Identität, wie Aristoteles für unerläßlich hält. Diese Voraussetzung ist, in logischer Hinsicht, die eigentliche Wurzel des Aristotelischen Irrtums, der allerdings von der Mehrzahl der Logiker bis heute geteilt wird.

»Wem nicht das Gutsein als Prädikat zukommt, das ist nicht ein gutes« (1031 b 11). Das lautet sehr harmlos, geradezu tautologisch. Aber es ist in dem sehr fragwürdigen Sinne gemeint, daß das Urteil unmöglich werde, wenn nicht das Subjekt den Prädikatsbegriff vollständig erfülle. Dies ist aber nur möglich, wenn das Prädikat ein Diskretes ist, nicht wenn es irgend eine Stetigkeit einschließt; denn das Subjekt ist, als einzelnes, notwendig ein Diskretes. Nun sind alle echten Gattungen (Gesetzesbegriffe) vielmehr Kontinua, also trifft wenigstens auf die echten Gattungen die Voraussetzung nicht zu.

Der andre, dem vorigen entsprechende Einwand: daß die Idee selbst unter der gedachten Voraussetzung nicht »ist«, setzt als alleinigen Sinn des Seins voraus: in diskreter, einzelner Existenz dargestellt sein. Aber für Plato besagt Sein ganz allgemein: Bestimmtheit im Denken. Das Gesetz ist das allein bestimmende und allein in sich vollständig bestimmte, das heißt im Sinne Platos, daß es allein im strengsten Sinne ist. Die Grundurteile, welche, wenn zugleich fundamental, reine Denkfunktionen ausdrücken, sonst aus solchen, jedenfalls unter ihrer Voraussetzung und nach ihrer Maßgabe, abgeleitet sind, gelten ursprünglich, oder doch ursprünglicher, im Vergleich mit der Geltung der unmittelbar auf das x der Erfahrung bezogenen Urteile, die nur das Einzelne, Konkrete in das Kontinuum der durch die Grundurteile definierten Gattungen einordnen. Die Frage nach den Bedingungen der Aussage von Existenz in concreto ist erst eine besondre. Es wäre ein verständlicher Einwand, daß Plato in der Durchführung des richtigen Prinzips nicht weit genug vorgedrungen sei, um diese Bedingungen genau und erschöpfend zu bestimmen. Aber dieser Einwand würde das Prinzip nicht berühren.

Existenz sagt vollständige Determination des Diesen. Diese ist in der That eine unendliche Aufgabe. Aber daraus folgt nicht, daß

Erkenntnis unmöglich ist, außer wenn man den Begriff der Erkenntnis von Anfang an absolutistisch faßt. Sondern der Begriff der Erkenntnis relativiert sich, und damit relativiert sich der Sinn der Existenz oder des konkreten Seins. Diese Relativierung aber hebt den Begriff der Erkenntnis so wenig auf, daß sie die Erkenntnis im bestimmteren Sinne der Wissenschaft, der Forschung überhaupt erst in Gang bringt. Den Zugang zu ihr hat vielmehr Aristoteles sich verlegt durch den naiven Absolutismus der Forderung, daß Begriff und Ding sich schlechthin decken müßten, wofern es eine gültige Aussage überhaupt geben solle.

Bezeichnend für diesen naiven Absolutismus ist, daß Aristoteles, hier wie stets, glaubt, Platos Ideen müßten konkrete Existenzen bedeuten, sonst würden gerade sie bloß an etwas anderm »teilhaben«. Aber die Grundlagen der Bestimmung (*ὑποκείμενα*) seien vielmehr die konkreten Dinge der Erfahrung (1031 b 15—18). Daß die Grundlagen der Bestimmung die Prinzipien, die Gesetze sein könnten, liegt gänzlich außerhalb seines Gesichtskreises.

Die natürliche und kaum vermeidliche Folge dieses gründlichen Mißverständnisses ist das berühmte Argument vom »dritten Menschen«: wie die Idee zum empirisch Konkreten, so müsse — da die Idee selbst wiederum ein Konkretes sei — zu ihr und dem Empirischen ein drittes, eine Überidee sich verhalten; von dieser wird dann wieder dasselbe gelten, und so ins unendliche. So hier (l. 28—32): Legt man der fraglichen Definition einen Namen bei, z. B. das Pferd-sein, so müßte diesem wieder als Wesenheit entsprechen das Pferd-sein-sein, und so ins unendliche. Soll einmal das Pferd-sein Substanz sein können, warum, fragt er tiefsinnig, nicht lieber gleich das Einzelne, das Pferd selbst? Man verstehe also nur getrost die Einheit (des Einzelnen mit der Definition) in dem vollen Sinne, daß der Begriff derselbe. Zum Beispiel Eins-sein und Eines sind doch nicht bloß accidentell eins (d. i. identisch; er will sagen: die numerische Einheit sei doch in dem numerisch Einen ihrem vollen Begriff nach dargestellt). Wie aber vom Begriff des Einen, so wird das mit gleichem Recht von allen Begriffen gelten.

Da manche immer noch im Ernst zu glauben scheinen, daß Platos Ideenlehre durch dies wunderliche Argument getroffen werde, sei zu allem Überfluß noch so viel darauf geantwortet: Das Argument trifft nur dann zu, wenn vorausgesetzt wird, die Pferdheit d. i. der gedachte Inbegriff von Merkmalen, welcher definiert, was ein Pferd ist, sei selbstverständlich nur im Pferde selbst gegeben,

nun aber werde von dem Einzelnen, das ein Pferd ist, unterschieden das Pferd-sein als ein zweites, buchstäblich ein zweites — Pferd. Dann in der That wäre kein Grund, warum das nicht weiter ginge, und zwar ins unendliche. Denkt man dagegen, wie Plato erwiesenermaßen gethan, nur an das Verhältnis des Einzelfalls zum Gesetz (z. B. des Stoßes), so kann zwar das fragliche Gesetz wiederum auf einem andern, fundamentaleren Gesetze beruhen, es hindert also in der That nichts, daß es eine Idee der Idee gebe; aber es ist keine Gefahr mehr, daß das ins unendliche gehe, sondern es geht genau bis zu den für unser Denken ersten, schlechthin fundamentalen begrifflichen Grundlagen zurück, wie Plato überall klar und unmißverständlich dargestellt hat. Solche aber zu fordern und vorauszusetzen ist darum berechtigt und notwendig, weil im Denken, im Bestimmen selbst notwendig ein Erstgedachtes, Erstbestimmendes ist. Hinter die fundamentalen Bestimmungen, die nur die Gesetzlichkeit des Denkens, des Bestimmens selbst definieren, im Denken, im Bestimmen weiter zurückzugehn ist allerdings ausgeschlossen. Also findet kein Rückgang ins unendliche statt.

Im Grunde hat es aber Aristoteles gar nicht nötig in dieser Frage erst durch andre widerlegt zu werden: er widerlegt sich selbst, wenn er nur wenige Seiten weiter (Kap. 10 und 11) erklärt: das Einzelne als solches sei undefinierbar. So kann doch unmöglich das Einzelne und die Definition sich decken, wie vorher behauptet wurde. Und weiter, da auf der Definition nach Aristoteles überhaupt die Erkenntnis beruht, — noch 1031 b 20—22 schließt er sehr arglos: Das Einzelne erkennen, heißt, seine Wesenheit erkennen, also ist das Einzelne und seine Wesenheit eins, — so ergiebt sich die weitere Konsequenz, daß eine Erkenntnis des Einzelnen unmöglich ist. Dagegen sei die Form, als Allgemeines, erkennbar. Das heißt: Aristoteles muß jetzt alles das einräumen, was er soeben, Plato gegenüber, bestritten hat.

Die Form — nur ein andrer Ausdruck für das *τί ἦν εἶναι*, den Inhalt der Definition oder die Wesenheit — hat zum Gegenstand das Allgemeine. Das beweist er jetzt durch ein Argument, merkwürdig ähnlich jenem, welches im sechsten Kapitel das Gegenteil bewies (1035 b 31—1036 a 12): Die Definition zum Beispiel des Kreises oder des Lebendigen, und der Kreis, das Lebendige, ist dasselbe (1036 a 1). Das hieß dort: die Definition müsse das konkrete Einzelne erschöpfend zu Begriff bringen; jetzt dagegen heißt es: Da die Definition das, was zu definieren ist, erschöpfen muß, so

kann das Definierte nicht das Einzelding, sondern nur das Allgemeine sein. Vom Einzelnen giebt es keine Definition, also keine Erkenntnis (ἐπιστήμη), sondern nur Kenntnisnahme (γνωρίζειν, 1036a 6). Und zwar nur im Akte der einzelnen Setzung (so dürfte das folgende zu verstehen sein) kann man überhaupt sagen, daß das Einzelne ist. (Also das Einzelne als solches vergeht, oder besteht nur fort im Allgemeinen.) Immer aber (auch in seiner singulären Gegebenheit) wird es zur Kenntnis genommen durch den allgemeinen Begriff (durch Subsumtion; das heißt, es wird nur erkannt als Fall des Allgemeinen, dessen Begriff man also voraus haben muß). Denn das Konkrete ist ja die Konkretion aus Form und Stoff, die Materie aber ist für sich unerkennbar.

Diese Sätze sind jedenfalls sehr viel richtiger als die vorigen. Aber sie stehen mit den letztern in unlösbarem Widerspruch. Und auf jenen, nicht auf diesen fußt die Kritik der Ideen.

Um übrigens hier (und schon vorher, im Beweise der Unvergänglichkeit der Form, Kap. 10, 1034b 20—1035b 2) nicht die Annäherung an Plato zu überschätzen, erwäge man folgendes. Bei Plato ist die Unerkennbarkeit des Einzelnen begründet durch die tief auf die Gründe der Möglichkeit des Erkennens eingehenden Erörterungen des Theaetet, vollends des Parmenides. Es erwies sich, daß alle Bestimmtheit, die nur dem Einzelnen, Sinnlichen zugeschrieben werden mag, Resultat der bestimmenden Funktionen des Denkens ist, die aber am Sinnlichen niemals rein zu Tage treten. Ginge die Übereinstimmung des Aristoteles mit Plato bis zur Wurzel zurück, so müßten seine Formen den reinen Denkbestimmungen, seine Materie dem zu bestimmenden $= x$ entsprechen. Sind nun Grundlagen der Existentialbestimmung etwa die Bestimmung des Wo und Wann, so wäre aus den Gesetzen der Orts- und Zeitbestimmung die Unendlichkeit der Aufgabe der Bestimmung des einzelnen Diesen zu erweisen gewesen. Aristoteles aber gelangt auf keinem solchen oder ähnlichen Wege zu seinen, Plato scheinbar sich nähernden Aufstellungen. Seine Materie ist nicht das Stellensystem des Phaedo und Timaeus, sie hat keinen Bezug zum Mathematischen, dessen Ansetzung als mittleres zwischen Idee und Sinnendingen (nach Plato) ihm so schweres Kopfzerbrechen macht. Sondern nur im Hinblick auf jede vorkommende Bestimmtheit (Form) wird die Möglichkeit dieser Bestimmtheit, und zugleich der ihr kontradiktorischen, im vorausgehenden Zustand des Dings gesetzt, und diese Möglichkeit des so, aber auch nicht so seins ist ihm der

positive Begriff der Materie. Da diese somit eine Unbestimmtheit allerdings einschließt, so ist sie, und ist also auch das Konkretum aus Form und Materie, als welches er, den Worten nach Plato ähnlich, das gewordene Sein erklärt, in sich nicht rein bestimmt, also auch nicht rein definierbar. Das ist der Sinn seiner These, daß nicht das Konkrete, sondern nur die Form definierbar sei. Weder kommt dabei zur Klarheit, daß die Form reine Denksetzung ist und nicht gegeben oder vom Gegebenen abgelernt, noch, daß die Materie wiederum nur die Setzung des Denkens nach einer bestimmten Seite, nämlich die Setzung als Dieses (das τόδε des Timaeus) bedeuten kann, eben damit aber das Merkmal der Unendlichkeit der Aufgabe einschließt.

Also, Aristoteles kommt allerdings durch den Zwang der Sache selbst, in offenem Widerspruch mit der vorwaltenden Tendenz seiner Philosophie, zu dem Platonisch lautenden Ergebnis, daß die Form oder das Allgemeine (das Gesetz) das Sein definiere; aber er kommt zu diesem Ergebnis ganz ohne Verständnis der Begründung, aus welcher es bei Plato floß.

Wie Aristoteles in dieser ganz radikalen Frage von offenen, klaffenden Widersprüchen freizusprechen sei, ist noch nicht erfunden worden und wird nicht erfunden werden. Noch 1037a 29 heißt es: Substanz ist die Form (τὸ εἶδος τὸ ἐνόν). Die Form war das Allgemeine, nicht das Einzelne; sie deckt sich ja mit dem Inhalt der Definition (dem τί ἦν εἶναι), und kein Einzelnes ist definierbar. Wie reimt es sich damit, wenn Kap. 13 (1038b 8) wieder erklärt wird: Nichts Allgemeines kann Substanz sein? Denn eins und dasselbe könne nicht Wesenheit von vielem sein, sonst wäre dieses selber eins; und eine Substanz könne nicht auf etwas andres als Subjekt bezogen werden, sondern nur selbst Subjekt sein, und so fort. Damit lenkt er in die vorige, der Platonischen schnurstracks entgegengesetzte Denkrichtung wieder zurück. Und so wiederholen sich auch (Kap. 14), diesmal in ganz plumper Fassung, die Angriffe auf die Ideenlehre; auf die die genügende Antwort durch alles gesagte schon gegeben sein dürfte.

b) Die Form als Erklärungsgrund des Werdens.

Der zweite Teil der Untersuchung will die Substanz als Form erweisen auf dem Wege der logischen Ergründung des Werdens.

In Kap. 10 wurde die Unvergänglichkeit der Form durch den Schluß bewiesen: Die Teile, in die das Ding zergeht, sind nicht

Teile der Form, sondern des Stoffs oder des Konkreten aus Stoff und Form; also zergeht nicht mit dem Konkreten zugleich seine begriffliche Form. So wird auch jetzt zu Grunde gelegt: die Form geht dem Einzelnen, Konkreten voraus; sie wird nicht schlechthin, sondern wird nur hinein (*ἐγγίγνεται*) in den Stoff, der nur die Möglichkeit dieser Form, die Empfänglichkeit für sie bedeutet. Die Begründung lautet allerdings sehr formalistisch: Sollte die Form selbst entstehen, so würde das eine neue Materie erfordern, in die sie wird, und eine neue Form, der gemäß sie wird, und das ginge ins unendliche, wenn allgemein die Form dem Werden unterläge. (Ähnlich formalistisch die Begründung für die Ewigkeit der Materie, Phys. *A* 9, 192a 25—28.) Die radikalere Begründung durfte indessen aus der Physik vorausgesetzt werden; nämlich es giebt allerdings ein Werden, aber *A* kann, als *A*, nicht nicht-*A*, nicht-*A* nicht *A* werden, also müssen die Bestimmtheiten *A*, *B* . . . überhaupt nicht geworden sein, sondern nur wandern. Ein Unbestimmtes = *x*, welches an sich imstande ist *A* oder auch nicht-*A* zu sein, wird aus *A* nicht-*A* oder aus nicht-*A* *A*. Das ist die Begründung für die allgemeine Annahme des Philosophen über Stoff, Form und Konkretes.

Dieser Gedankengang ist bis so weit gar nicht unähnlich dem Platos im Phaedo. Weshalb nun meint Aristoteles gleichwohl sich in eben dieser Lehre von Plato radikal zu unterscheiden? Weil dieser nicht bloß die Beharrung, sondern das Fürsichbestehen der Form behaupte. Die Form bedeute aber nur die Qualität (*τοιόνδε*), nicht das Diese (*τόδε*). — Ein seltsamer Einwand, da Plato im Timaeus genau so unterschieden, und als Prinzip des Diesen d. h. der Bestimmtheit des Einzelnen vielmehr das »Aufnehmende«, den Raum, angesetzt hat. — Also müsse die Form zwar voraus existiert haben, aber nur in einer andern konkreten Substanz. So existiert die Form der Gesundheit vor der Gesundung des Kranken in der Idee des Arztes, so die Form des organischen Individuums vor seiner Entstehung in seinem Erzeuger. »Den Menschen erzeugt der Mensch«, der existierende Mensch, nicht sein irgendwo im Intelligibeln schwebendes Musterbild. So, könnte er etwa fortfahren, wird ein Körper warm durch einen andern Körper, in dem diese Qualität, die Wärme, zuvor ihren Sitz hatte; so wird Bewegung eines Körpers gewirkt durch Bewegung in einem andern, existierenden Körper; so sucht alle Naturerklärung das, was wird, das heißt was da und da, dann und dann auftritt, nachzuweisen als

zuvor schon, nur anderswo, in einem andern Subjekt vorhanden gewesen. Es schwebt das Prinzip der Erhaltung vor — wie bei Plato (s. o. S. 156).

Hat also Aristoteles zwar Platos Meinung mißverstanden, aber im Grunde dasselbe gemeint? Schwerlich. Denn der entscheidende Sinn der Platonischen Deduktion war: Ursache sei das Gesetz, nicht das Ding. Aristoteles aber beharrt dabei, das Ding sei Ursache, und wenn nicht das Gesetz in Dingen repräsentiert wäre, könnte das in der Luft schwebende Gesetz nicht wirken; es würde nicht die Bestimmtheit des Diesen, nicht das Jetzt und Hier begründen, und so fort. So ist die Dingheit als das Ursprüngliche gerettet.

Diese Aristotelische Ansicht führt auf Kräftewesen, auf »verborgene Qualitäten«, die Platonische auf reine Gesetze. Lange hat die Naturerklärung, auch nach ihrer Loslösung vom Aristotelismus, zwischen beiden Betrachtungsweisen geschwankt, aber sie hat sich immer entschiedener der Platonischen Denkart zugekehrt. Es ist nichts als ein mißlungener Ausdruck, wenn man sagt, man wolle gar nicht erklären, sondern bloß beschreiben, was geschieht. Man beschreibt doch durchs Gesetz, man streicht nur, mit Recht, die Kräftewesen, die verborgenen Qualitäten, gegen die bereits das 17. Jahrhundert lebhaft stritt, doch ohne damals schon ihrer Herr zu werden. Newton unterscheidet noch zwischen Gesetz und Ursache, in dem Sinne, dass die Ursache erst hinter dem Gesetz zu suchen wäre. Aber doch wollte schon er die wissenschaftliche Forschung grundsätzlich auf die Gesetze beschränken.

Wie fern das dem Aristoteles liegt, beweist hier sehr deutlich die Bemerkung: bei den lebenden Wesen sei seine Auffassung doch auf der Hand liegend, gerade da aber würde man, nach Platos Erklärungsweise, das »Musterbild« brauchen, weil es sich hier um Substanzen handle. Er hat also nicht so viel von Platos Absicht begriffen, daß dessen Methode zu allererst auf reine Relationen von mathematischer Form Anwendung finden sollte und in der That fast ausschließlich von ihm angewandt wird. Erst fernerhin, in dem von den ersten Prinzipien weiter abliegenden Gebiete des organischen Werdens, mochte dann ein Analogon solcher strengen Gesetze etwa gefunden werden, Gesetze von Lebensfunktionen, aus denen vielleicht künftig einmal sich mag verstehen lassen, was eigentlich den Begriff einer biologischen Gattung wie Mensch oder Pferd ausmacht. Für Aristoteles dagegen sind Mensch und Pferd so

evidente, zweifellose Substanzen und also Ursachen, daß er sich hier seines Triumphes über Plato ganz sicher glaubt. Denn natürlich doch habe dieser vor allem Dinge im Sinn gehabt wie Mensch und Pferd, und für sie als Muster seine Ideendinge aufgestellt.

Zwar im neunten Kapitel dehnt Aristoteles selber seine Betrachtungsweise, die sich zunächst auf Substanzen bezog, auch auf die andern Kategorien aus; doch mit dem Unterschied, daß nur bei Substanzen das, was wird, voraus schon aktuell dagewesen sein muß. Bei Quantitäten und Qualitäten dagegen genügt, daß es potentiell da war, jedoch in einer aktuell gegebenen Substanz. — Das erleichtert vielleicht die Durchführbarkeit der Annahme, aber verbessert nicht den Grundfehler. Erstens bleiben die als etwas wirkliches in etwas wirklichem gegebenen bloßen Möglichkeiten hoffnungslos dunkel. Zweitens sind Dinge, Substanzen nicht gegeben, sondern selbst nur bestimmbar durch die gesetzmäßigen Relationen des Veränderlichen. Diese sind wissenschaftlich das primäre, die Substanzen das sekundäre. Oder vielmehr, die selbständigen Dinge werden überhaupt entbehrlich, wenn man jene zu Grunde legt, einschließlich des Raumes, als Stellensystem, und der Zeit, auf welche die Relationen zu berechnen sind. Die Deduktion der Notwendigkeit dieser beiden als Grundlagen zum Aufbau einer Naturgesetzlichkeit fehlt ganz bei Aristoteles, während sie bei Plato in bestimmten Zügen angedeutet ist.

Mit dem Haften am Dingindividuum hängt ferner zusammen die vorzeitige Einführung der Teleologie in die Naturerklärung. Bedeutet doch ihm ein »Naturwesen« (φύσις), dessen Begriff er, wie schon bemerkt, als »durch sich« bekannt ansieht (s. o. S. 376), ohne weiteres ein Zweckthätiges (Phys. *B* 8, 199 b 14—17, vgl. 199 a 5—12; Polit. *A* 2, 1252 b 32). In der That hängt das Problem des Individuums ganz und gar am Problem des Zwecks. Somit ist aus guten Gründen der Widerstand gegen Aristoteles von diesen zwei Punkten ausgegangen: vom Kampf gegen die »verborgenen Qualitäten« einerseits, gegen die vorgreifende Einführung der Endursachen in die Naturerklärung andrerseits.

Die weiteren Betrachtungen dürfen kürzer abgemacht werden. Im 15. Kapitel folgert Aristoteles selbst wieder: das Einzelding sei nicht definierbar, also nicht rein erkennbar, weil es in der Materie ein Moment der Unbestimmtheit (so und auch nicht so sein können) einschließt. Es gebe also von ihm nicht Wissenschaft, sondern nur Meinung (ἐπιστήμη—δόξα). Nicht einmal im Gedanken

bestehe das Einzelding fort; die Definition und Demonstration beziehe sich ja dann schon auf das gedachte, nicht das wirkliche Ding. Das lautet schon beinahe schroff idealistisch. Kaum braucht aber auf den offenen Widerspruch gegen die vorigen Bestimmungen noch aufmerksam gemacht zu werden. Die Substanz sollte (nach 1028a 32), der Sache wie dem Begriff, der Erkenntnis und auch der Zeit nach, das erste sein; Substanz aber war das Einzelding; ein Allgemeines, hieß es, könne nimmermehr Substanz sein. Und nun vernehmen wir, das Einzelding sei nur Gegenstand der Meinung, nicht der Wissenschaft, es habe kaum im Gedanken Bestand. In diesem Widerspruch besteht, muß man fast sagen, das Wesen der Aristotelischen Substanzlehre. Verräterisch aber für das Verständnis Platos ist die weitere Folgerung: also sei auch die Idee nicht definierbar, denn sie sei eben ein Einzelding (1040a 8—9).

Das 16. Kapitel wiederholt den schon vernommenen Einwand gegen die Ideenlehre: kein Allgemeines könne Substanz sein (1040b 23), denn, als vielen gemeinsam, müßte es an vielen Stellen zugleich sein. Also gebe es nicht das Allgemeine außer den Einzelnen für sich. Die Ideen müßten freilich, als Substanzen, auch getrennt (mithin einzelne Dinge) sein; aber dann können sie nicht zugleich das Eine im Vielen sein. Ihre Verteidiger wissen denn auch in der That nicht Rechenschaft davon zu geben, was eigentlich diese getrennten Wesenheiten sind. Sie nehmen sie einfach gleich den sinnlichen an, die allein wir kennen, und setzen nur ihr *αὐτὸ* «es selbst« (das Schöne u. s. w.) hinzu. Vielmehr wäre auf ewige Substanzen zu schließen, auch wenn sie nicht (in den Gestirnen!) unsern Sinnen gegeben wären. — So muß Plato sich schließlich von Aristoteles darüber belehren lassen, daß nicht die Sinnlichkeit über das Sein entscheidet!

ZWÖLFTES KAPITEL.

Die Aristotelische Kritik der Ideenlehre.

Erst nun kommen wir zu der zusammenhängenden Darstellung und Kritik der Ideenlehre, welche in Kap. 6 und 9 des ersten Buchs (*A*), in einer Reihe der Aporien des dritten (*B*), endlich und hauptsächlich in den beiden letzten Büchern (*MN*) der Metaphysik vorliegt. Es kann nicht verlangt werden, daß wir die ganze Masse dieser oft äußerst knapp gefaßten, nicht immer sicher deut-

baren, innerlich und äußerlich wenig geordneten Argumente im einzelnen vorführen und widerlegen, sondern es muß genug sein, die bezeichnendsten und von Aristoteles selbst am meisten betonten Wendungen herauszuheben. Wir suchen hierbei, um etwas mehr Ordnung und Übersicht in die Darstellung zu bringen, zunächst die Unterscheidung möglichst streng einzuhalten, welche Aristoteles wiederholt aufstellt, aber in der Durchführung nicht genau beobachtet, zwischen der Ideenlehre an und für sich, in ihrer ursprünglichen, einfacheren Gestalt, und ihrer Weiterbildung zur Zahlenlehre. Die Behandlung der ersteren zerlegen wir uns, entsprechend der doppelten Bedeutung der Substanz bei Aristoteles, in die abstraktere Untersuchung über das Grundverhältnis des Allgemeinen und Einzelnen, und die konkretere über die Brauchbarkeit der Idee zur Erklärung des Werdens und der Veränderung. Jene betrifft die Idee als Form oder Definitionsinhalt, diese als Bewegursache; jene weist mehr auf die Logik, diese mehr auf die Physik zurück. Die die Materie und die Endursachen betreffenden Erwägungen lassen sich füglich der letzteren Gruppe von Argumenten anschließen.

I. Die Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Gestalt.

A. Das Grundverhältnis des Allgemeinen und Einzelnen.

Das Gewicht der Frage, welche die Ideenlehre ihm aufgab, hat Aristoteles wohl gefühlt. In den Aporien bezeichnet er es als »die ernsteste aller Schwierigkeiten und deren Erwägung am nötigsten« sei (*B* 4, 999 a 24): Wenn es nichts giebt außer den Einzeldingen, diese aber unendlich sind, wie soll es davon Erkenntnis geben? Denn wir erkennen ein Objekt, sofern ihm etwas als eines und identisch, oder, sofern es ihm allgemein zukommt. Daher scheint das Allgemeine neben dem Einzelnen existieren zu müssen; wogegen aber schon vorher (997 b 3) eine Reihe von Bedenken angedeutet war. Wenn nichts außer den Einzeldingen existieren sollte, so giebt es keine Objekte des reinen Verstandes, sondern nur das Sinnliche; so gäbe es keine Erkenntnis, wenn nicht etwa die Sinneswahrnehmung Erkenntnis heißen soll; desgleichen nichts Ewiges noch Unveränderliches, denn das Sinnliche ist vergänglich und veränderlich. Ohne ein Ewiges ist aber auch kein Werden begreiflich, denn das Werden setzt ein letztes Ungewordenes voraus.

Kap. 6, 1003 a 7: Sind die Prinzipien allgemein oder einzeln? Wenn allgemein, so sind es nicht Substanzen, denn nichts Allge-

meines ist Substanz, sondern nur Qualität. Wenn dagegen einzeln, so sind sie nicht erkennbar; denn alle Erkenntnis ist allgemein. Es müßte dann wiederum fundamentalere Prinzipien geben, nämlich allgemeine, wenn es von jenen (als Einzeldingen) Erkenntnis geben soll.

Am schärfsten wird die Frage entwickelt und zugleich ihre Beantwortung versucht im zehnten Kapitel des 13. Buches (*M*). Setzt man die Elemente, gleichsam die Buchstaben des Seins als einzeln und nicht allgemein, so existieren überhaupt nur sie; etwa wie wenn die Laute der Sprache nur je in der Einzahl existierten (vgl. *B* 4, 999b 24 u. ff.); sie wären jedoch nicht erkennbar, denn alle Erkenntnis ist allgemein, wie der Beweis und die Definition zeigt. Sind aber die Prinzipien oder die aus diesen abgeleiteten Wesenheiten allgemein, so wird etwas, das nicht Substanz ist, früher sein als die Substanz, denn das Allgemeine ist nicht Substanz (1086b 33).

Die Lösung ist diese: Es verhält sich mit den Prinzipien des Seins so wie wirklich mit den Lauten: es sind viele A, viele B, und so fort, und nichts außer diesen »das« A, »das« B »selbst«; also kann es insoweit sehr wohl auch unendliche gleiche Silben geben. Daß aber die Erkenntnis notwendig allgemein sei und deswegen auch die Prinzipien der Dinge allgemein sein müßten und nicht (wie Aristoteles also behauptet) Einzelsubstanzen, enthält zwar von allem gesagten die meiste Schwierigkeit, aber es ist in der That nur in gewissem Sinne richtig, in gewissem Sinne nicht. Nämlich die Erkenntnis, ebenso wie das Erkennen, bedeutet zweierlei, die Potenz und die Aktualität. Die Potenz der Erkenntnis ist allerdings, als Stoff, allgemein und unbestimmt und hat zum Gegenstand das Allgemeine und Unbestimmte, die aktuelle Erkenntnis dagegen ist bestimmt und hat zum Gegenstand das Bestimmte, sie ist ein dieses und hat zum Gegenstand das diese. Nur folgeweise, sekundär sieht z. B. das Gesicht Farbe überhaupt, weil diese und diese Farbe, die es jedesmal sieht, überhaupt Farbe ist. So ist in der Grammatik dies und dies A überhaupt ein A; und so durchweg. Wären die Prinzipien notwendig allgemein, so würde auch alles, was aus diesen folgt, allgemein sein, wie bei den (syllogistischen) Beweisen. Dann aber gäbe es gar kein Einzelnes und also keine Substanz. Aber die Erkenntnis ist (wie gesagt) nur in gewissem Sinne allgemein, in gewissem Sinne nicht.

Schon Bonitz hat hierzu richtig angemerkt, daß das Allheilmittel für die Schäden des Aristotelischen Systems, die Unter-

scheidung von Potenz und Akt, jedenfalls hier versagt, da nach den sonstigen, völlig eindeutigen und einhelligen Erklärungen des Philosophen die wirkliche und nicht bloß die mögliche Erkenntnis auf dem Allgemeinen beruht. Es bleibt also dabei, daß die Erkenntnis und ihr Gegenstand bei Aristoteles auseinanderklaffen: die Erkenntnis ist wesentlich allgemein und nicht einzeln, der Gegenstand einzeln und nicht allgemein. Seine volle Unfähigkeit aber, den Idealismus zu begreifen, verrät das Argument: es könne nicht etwas, das nicht Substanz ist, früher (fundamentaler) sein als die Substanz. Das Gesetz des Logischen ist früher als das (konkrete) Sein, ist »über« dem Sein nach Plato. Das ist das ABC des Idealismus. Hat davon Aristoteles nie etwas gehört? Es muss an seinem Ohr vorbeigegangen sein, weil es seinem Gedanken unfaßlich war. Eine andre Erklärung giebt es nicht.

Sehr deutlich legt er im dritten Kapitel desselben Buches seine Meinung dar. Die Allgemeinheiten z. B. der Mathematik gehen nicht im Sein, sondern bloß im Denken (*λόγῳ*) den Sinnendingen voraus. Sie müssen nicht außer (neben) den Dingen sein, sondern gelten von den Dingen selbst, aber nur sofern sie das und das sind (1077b 17—22; vgl. Anal. post. *A* 11, 77a 5, und öfter). So kann man von den Bewegungen der Körper reden ohne Rücksicht auf ihre sonstigen Eigenschaften, so von den beweglichen Körpern mit Absehung von ihrer Bewegung, so schließlich von denselben, bloß sofern sie Flächen, Linien, Punkte sind. Man kann darum doch unbedenklich sagen, daß die mathematischen Objekte sind; und so hat die Mathematik nicht das Sinnliche als sinnlich zum Gegenstand, und doch darum nicht andre, von den sinnlichen getrennte Dinge. Je fundamentaler nun und (begrifflich) einfacher die Objekte sind, um so exakter die Erkenntnis. So ist die reine Arithmetik strenger als die Geometrie, diese strenger als die reine Bewegungslehre, innerhalb dieser wieder die Lehre von der einfachsten, nämlich der gleichförmigen Bewegung. Die Wissenschaft mag also getrost ihr jedesmaliges Objekt getrennt setzen (*θέμενος*, 1078a 17) und so ihre Folgerungen ableiten; sie wird damit keinen Fehler begehen, so wenig wie, wenn man in der Zeichnung eine Linie als 1 Fuß lang setzt, die nicht 1 Fuß lang ist. So verfährt thatsächlich die Mathematik. Also hat die Mathematik freilich recht, und sie handelt von Objekten, die wirklich sind. Die mathematischen Objekte sind in der That; aber nur potentiell.

Diese Betrachtung hat zunächst viel einleuchtendes. Nur, wie

wird Plato dadurch getroffen? Hat er die reinen Begriffe, die logischen, die mathematischen, überhaupt die wissenschaftlichen Grundbegriffe in dem Sinne »getrennt«, isoliert hingestellt, daß er sich die Möglichkeit abgeschnitten hätte, sie im Begriffe des konkret Existierenden wiederum zu verbinden? Hat er gar, weil die wirkliche, gegebene Existenz ihm also entging, aus den reinen Begriffen Existenzen für sich gemacht, im Grunde gleicher Art wie die sinnlichen, denen sie doch als schlechthin andre gegenüberstehen sollten? Das nämlich ist, wie wir noch zur Genüge erfahren werden, der einzige Sinn (wenn es ein Sinn wäre), den Aristoteles der Ideenlehre hat abgewinnen können.

Der Fehler wäre schon schwer genug, wenn nur das erste mit Recht behauptet würde: daß Plato nicht darüber hinausgekommen sei, die Grundbegriffe in ihrer Reinheit herauszuheben, daß er nicht auch den Weg gezeigt habe, sie zur Erkenntnis des Gegebenen, Konkreten wieder in Verbindung zu setzen. Ein solcher Schein kann entstehen, solange, wie es in den ältesten Schriften Platos vorwiegend geschah, die Idee allein aus der Prädikation hergeleitet wurde, ohne daß auf das Subjekt, auf welches die Prädikate zu beziehen, und auf den Sinn und Grund dieser Beziehung die Frage ausdrücklich gerichtet wurde. Nun aber hat Plato schon im letzten Teil des Phaedo, ganz besonders aber im Parmenides die Subjektsbeziehung gleichfalls in aller Schärfe erwogen und bis zu großer Tiefe ergründet; er hat das x der Erfahrung und die Beziehung der reinen Setzungen des Denkens auf dieses als unerläßliche Bedingung der Erkenntnisgeltung der Ideen anerkannt und mit starker Betonung in den Vordergrund gerückt. Daraus war die ganze neue Wendung, welche die Ideenlehre vom Parmenides ab nahm, zu begreifen: die Verflechtung der Begriffe im Sophisten, die Prinzipien des Unbestimmten und seiner Bestimmung im Philebus, der Raum als Prinzip des »Diesen« im Timaeus. Wie findet sich Aristoteles mit dem allen ab? Wie will er seinen Irrtum auch dem Timaeus gegenüber, den er genau kennt und oft berücksichtigt, überhaupt aufrechthalten? — Er versteht den Raum als »Mittleres«, das heißt als ein drittes, wiederum selbständiges Ding zwischen den Sinnendingen und den ebenfalls dinglichen Ideen. Das sieht nun doch, gegenüber der Platonischen Ableitung und Erklärung dieses Prinzips, schon einem absichtlichen nicht verstehen wollen gleich. Aber es begreift sich dennoch, ohne eine Schuld des Willens, daraus, daß Aristoteles, wie hypnotisiert, überall Substanzen sieht, wo von

Gegenständen einer Erkenntnis, und wäre es eine traumhafte, ja eine Bastarderkenntnis, wie die des Raumes nach dem Timaeus, die Rede ist.

Da er doch selbst genau genug weiß, daß es eine bloß begriffliche Sonderung giebt, weshalb traut er sie so gar nicht dem Plato zu? Weil allerdings Plato nicht von den Dingen als dem Erstgegebenen ausging, um aus ihnen durch Abstraktion die Begriffe, bis zu den Grundbegriffen hinauf, zu schöpfen, sondern sich das Problem ihm vielmehr umgekehrt stellte: wie aus reinen Denkbestimmungen das Einzelne, Konkrete, nämlich hypothetisch, zu konstruieren sei. Die genetische Methode ist es, die Aristoteles nicht begreift. Sie ist ihm so fremd, so unfaßlich, daß er sich, wie oft bemerkt, in ihren Gesichtspunkt nicht auch nur vorübergehend zu versetzen weiß.

Jetzt versteht sich schon leicht die allgemeine Beschreibung, welche Aristoteles von der Herkunft und Bedeutung der Ideenlehre giebt (*M* 4, *A* 6). Sokrates entdeckte das Allgemeine, nämlich die Definition, und er beging noch nicht den Fehler, es vom Sinnlichen getrennt zu setzen (1078 b 30, 987 b 4). Plato vollzog diese Trennung, und so wurde daraus die Idee. Er setzte ohne weiteres Ideen von allem allgemein Ausgesagten. — *M* 9, 1086 a 32: Nach Plato sind die Ideen zugleich Allgemeines und Einzeldinge. Denn, da das Sinnliche im Fluß sei, meinte er, müsse das Allgemeine (als beharrend, vgl. 987 b 3, 1078 b 16) etwas andres neben dem Sinnlichen sein. Nun ist allerdings ohne das Allgemeine keine Erkenntnis möglich, seine Lostrennung aber vom Einzelnen, Sinnlichen ist der Grund aller Schwierigkeiten, in welche sich die Ideenlehre verwickelte. Indem also Plato (aus dem angegebenen Grunde) meinte, es müsse andre, getrennte Substanzen neben den sinnlichen geben, wußte er keine andern, sondern »stellte« einfach die allgemeinen Prädikate als selbständige Wesenheiten »heraus«. So war das Ergebnis, daß die allgemeinen und die Einzelwesen so ziemlich dasselbe wurden.

Woraufhin nimmt eigentlich Aristoteles an, daß Platos Ideen Einzelsubstanzen sein sollten? — Sie müssen es sein, glaubt er, weil ein ursprünglich Seiendes eben nur Substanz, und Substanzen nur Einzelwesen sein können. »Wenn sie es auch nicht gehörig zergliedern« (deutlich auseinanderlegen, *διαῤῥοῦσιν*), »so ist es doch das, was sie wollen, und sie müssen notwendigerweise es so meinen, daß jede Idee eine einzelne Substanz und

nicht bloß etwas sei, das von einem andern prädiciert wird« (1002b 26). Das heißt: in das Aristotelische Begriffssystem will ihre Behauptung sich nur so einfügen. Aber das ist am Ende der Fehler dieses Systems.

Uns stellt sich das Verhältnis des Plato zu Sokrates anders dar. Sokrates fand die Methode der Definition, aber er wandte sie nur auf wenige Hauptbegriffe besonders des sittlichen Gebiets an. Er hatte sich, soviel wir wissen, nicht die Aufgabe gestellt, den Gegenstand überhaupt, in jedem Gebiete der Erkenntnis, und zuerst in der theoretischen, aus reinen Denkbestimmungen aufzubauen; eine Verallgemeinerung und zugleich Vertiefung der Problemstellung, die auch Plato nicht mit einem Schlage erreicht hat, mit der aber erst die Ideenlehre fertig wurde. Der berichtigte Sinn der »Trennung« der reinen Begriffe aber ist die unbedingte Voranstellung des Logischen, als in welchem alles Sein der Gegenstände erst zu begründen sei. Das ist es, was Aristoteles nie begriffen hat. Und weil es ihm unfaßlich ist, daß »etwas, das nicht Substanz ist, früher sein sollte als die Substanz«, so wußte er sich Platos Meinung nur so zurechtzulegen — daß es eine Zurechtlegung ist, gesteht er ja in den soeben angeführten Worten offen ein —: daß die Ideen eine andre Klasse von Dingen sein sollten, neben den Sinnendingen und doch im Grunde mit diesen gleicher Art.

Das ist daher regelmässig sein erster Einwurf: die Ideenlehre bedeute nur eine unnütze Verdoppelung des Seins. So *B* 2, 997 b 7: Die Ideen sind eigentlich dasselbe wie die Sinnendinge, nur daß sie ewig sein sollen, diese vergänglich. Sie tragen ja auch dieselben Namen: Mensch, Pferd, Gesundheit und so fort, nur daß man das Wörtchen »selbst« dazu setzt; gerade wie manche Leute Götter zwar annehmen, aber ganz menschengleich. Wie diese sich unter den Göttern nur ewige Menschen denken, so dachte sich Plato unter den Ideen nur ewige Sinnendinge. Mit gleichem Recht müßte man auch Linien an sich setzen, einen Himmel an sich, Sonne, Mond und Sterne und so fort. Diese müßten nur unveränderlich sein. Aber wie entsprechen sie dann dem, wovon sie die Ideen sein sollen? Sie veränderlich zu setzen, geht erst recht nicht an. Auch die Objekte der Optik, der Harmonik, kurz aller Wissenschaften müßten an sich gesetzt werden. (Dasselbe vernahmen wir schon *Z* 16, s. o. S. 399). — Ferner *A* 9, 990 b 1 ff. (mit der Parallele *M* 4, 1078 b 34): Man hat nur die Dinge verdoppelt. Man forschte nach den Gründen der gegebenen Einzeldinge, und führte nur andre

Einzeldinge in gleicher Zahl ein. Nämlich für alles waren folgerecht Ideen anzunehmen, nicht für die Substanzen allein, sondern auch für die Accidentien, da es doch auch bei diesen eine Einheit des Mannigfaltigen giebt; desgleichen für das Unveränderliche so gut wie für das Veränderliche (vgl. l. 22—27). Oder vielmehr, es werden nur die Ideen existieren, und der Dinge genau so viel sein wie der Ideen, deren jede ja eine numerische Einheit darstellen soll (*B* 4, 999 b 32 ff.).

Es genügt darauf, wie auf eine große Reihe der Aristotelischen Argumente, die kurze Antwort: Dasselbe würde sich mit ebenso viel Grund einwenden lassen gegen die Gesetze, überhaupt die Sätze der Wissenschaft. Die Wissenschaft besteht aus einer Summe von Sätzen, welche wahr sein, das heißt das Sein ausdrücken wollen, also es nur noch einmal setzen, bloß nicht als veränderlich, sondern fest. Sie stellen also eine unnütze Verdoppelung der existierenden Dinge dar, oder sollen gar diese vertreten; der existierenden Dinge wären dann genau so viel als die Wissenschaft Sätze hat, und so fort.

Daß die Ideen mit der Wissenschaft etwas zu thun haben, hat ja nun auch Aristoteles nicht völlig wegbringen können. Er weiß, daß der entscheidende Beweis der Ideenlehre eben der aus den Erfordernissen der Wissenschaft (ἐπιστήμη) war. Die Ideen müssen sein, weil sie den Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis bezeichnen, und die Erkenntnis doch zum Gegenstand das Sein hat. Dagegen genügt ihm aber der Einwand (990 b 11): Dann müßte es Ideen von allem geben, wovon es Wissenschaft giebt. — Warum denn nicht? Übrigens würde es genügen, die Ideen den Grunderkenntnissen entsprechend zu setzen, z. B. in der Mathematik den reinen Grunddefinitionen. Aber Aristoteles weiß sich als »Gegenstand« der Wissenschaft einmal nur die gegebenen Dinge (sinnlichen Einzelsubstanzen) zu denken.

Nah verwandt ist die weitere Betrachtung: die Idee soll die Einheit des Mannigfaltigen darstellen (l. 13, 14), oder das, was im Gedanken festgehalten wird, auch wenn es den Sinnen vergeht. — Was hat er dawider? — Dann gäbe es Ideen auch von den Verneinungen, vom Vergänglichen, vom Relativen, von welchem allen man doch keine Ideen annehme. — Aber so gewiß es von diesem allen wissenschaftliche Sätze giebt, so gewiß verträgt das Prinzip der Idee die Erweiterung auf dies alles, die denn auch bei Plato zur Genüge angedeutet ist. Nur hat wiederum die Einschränkung

auf die Fundamentalsätze auch guten Sinn. — Endlich: es müßte auch von den Ideen wiederum Ideen geben, denn das scheint das Argument vom »dritten Menschen« l. 17 in diesem Zusammenhang sagen zu wollen. — Darauf ist schon geantwortet worden, und die Antwort gehört ganz auch an diese Stelle: Gewiß werden engere Gesetze sich umfassenderen unterordnen; es werden auch wohl Gesetze, die für fundamental galten, einer tiefer dringenden Erkenntnis sich als noch abgeleitet herausstellen; ohne Gefahr übrigens, daß das ins unendliche ginge (vgl. oben S. 392 f.).

Nach der Natur der Sache dagegen und auch nach der eignen Ansicht der Verteidiger der Ideenlehre würde es Ideen nur von Substanzen geben, meint Aristoteles (990 b 27), da doch sie selbst Substanzen sein sollen. Es müssen doch die Ideen und die Dinge, deren Ideen sie sind, sich irgendwie entsprechen, es muß doch derselbe Begriff, wenn er auf die Ideen und auf die Sinnendinge angewandt wird, seinen identischen Sinn behalten; zum Beispiel, wenn man eine Zweiheit in den Sinnendingen, im Mathematischen und endlich als Idee setzt, sollte dem gleichen Namen etwa gar kein gemeinsamer Begriff unterliegen? — Soll davon (wie es scheint, denn die Absicht ist nicht ganz deutlich,) die Anwendung gemacht werden auf das den Ideen einerseits, den Sinnendingen andrerseits zugeschriebene Sein, so wäre zu antworten, daß das Sein allerdings nicht auf beiden Seiten schlechthin dasselbe bedeutet. Wenn aber nur eine strenge Korrelation zwischen beiden Bedeutungen besteht, so genügt das, um den Gebrauch des gleichen Worts (dessen Vieldeutigkeit Aristoteles so gut kennt) zu rechtfertigen. Oder sonst soll man sich an das Wort nicht klammern, sondern einen weniger vieldeutigen Ausdruck suchen, aber den Gedanken nicht wegwerfen. Gewiß besagt das Stattfinden des Gesetzes nicht völlig dasselbe wie das Stattfinden des Einzelfalls. Das Gesetz findet statt, indem das, was es allgemein d. i. als in allen Fällen eins und dasselbe aussagt, allzeit und überall, wo die im Gesetz angegebenen Bedingungen erfüllt sind, stattfindet. Das Gesetz ist nicht da und dann, nicht Ding noch Qualität noch Geschehen noch Beharren in der Existenz und so fort. Das Sein oder Stattfinden besagt aber doch in beiden Fällen: Geltung eines Satzes, dort eines allgemeinen Grundsatzes, hier eines einzelnen Existenzsatzes. Der einzige etwa begründete Vorwurf gegen Plato würde hier sein, daß er die besonderen Bedingungen der Gültigkeit eines Existenzsatzes nicht zulänglich be-

stimmt habe. Daß übrigens Plato auf dem Wege auch dazu war, hat sich uns vielfach herausgestellt.

Auf das allgemeine Verhältnis der Idee zur Erkenntnis bezieht sich noch das Argument (*A* 9, 992 b 18 ff.): Wie konnte man sich überhaupt die Aufgabe stellen, die Elemente von allem, ohne Unterschied, zu erkennen? Allenfalls hätte man fragen dürfen nach den Elementen der Substanz. Sollte von Grund aus alles abgeleitet werden, so müßte nichts voraus gegeben sein (l. 25). Aber es giebt überhaupt keine Erkenntnis anders als durch voraus Gegebenes. Sollte sie angeboren sein (*σύμφυτος*)? Aber das wäre seltsam, daß wir im Besitz der höchsten Erkenntnisse wären, ohne es selber zu wissen (vgl. oben S. 397). Übrigens ist es nicht so einfach (muß sich Plato sagen lassen!) sich der wahren Elemente zu versichern; wie es auch in der Lautlehre seine Schwierigkeit hat die einfachen Laute festzustellen. Wenn wir von allem die Elemente hätten, müßten wir auch die Objekte der Wahrnehmung ohne Wahrnehmung erkennen können.

Auch diese Zweifel können den, der die Methodenbedeutung der Idee begriffen hat, keinen Augenblick beunruhigen. Gewiß ist es so leicht nicht, sich der wahren Grundbegriffe in Vollständigkeit zu versichern. Eben darum ist dies Aufgabe einer eignen Wissenschaft, der Dialektik. Allumfassend in dem Sinne, wie überhaupt Prinzipien oder wissenschaftliche Methoden es sind, beansprucht diese allerdings zu sein. Daß aber in dem *x* der Erfahrung stets ein Restproblem bleibt, wird nicht geleugnet, also auch nicht behauptet, daß wir das Objekt der Wahrnehmung ohne Wahrnehmung (erschöpfend) erkennen könnten. Behauptet aber wird, daß das Objekt, so weit es erkannt wird, nicht durch Wahrnehmung erkannt wird, sondern (auch in der Wahrnehmung) durch gedankliche Konstruktion.

B. Leistung der Ideen für die Erklärung der Phänomene.

Der zweite Haupteinwurf des Aristoteles gegen die Ideenlehre ist, daß sie um die »Ursachen des Sichtbaren«, die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft, sich nicht kümmere. Das Wort (992 a 25): »das haben wir beiseite gelassen« (*εἰάκαμεν*) ist vielleicht eine beabsichtigte Erinnerung an das bekannte, leicht mißzuverstehende Wort im Staat, 530 C: »Die Erscheinungen am Himmel werden wir beiseite lassen« (*ἐάσομεν*).

Keine der vier Arten der »Ursache«, die Aristoteles seinerseits aufstellt, sei in der Ideenlehre zu ihrem Recht gekommen.

Die Bewegursache sei ganz vergessen; die Form wolle zwar die Idee vertreten, aber so, wie sie sie zum Ausdruck bringe, sei es falsch, denn über ihr Verhältnis zu den Sinnendingen mache man nur leere Redensarten, mit dem »Teilhaben« sei gar nichts gesagt. Die Zweckursache sei ebenfalls in keiner Weise berührt (auch nicht in der Idee des Guten? — darauf wird zurückzukommen sein); vielmehr sei durch Platos Einfluß jetzt die Mathematik die ganze Philosophie geworden, während sie doch angeblich nur dienendes Mittel sein solle. (Hierbei mag an die von Plato stets betonte Unterordnung der Mathematik unter die Dialektik gedacht sein.) So bestimme man auch die Materialursache einseitig mathematisch. (Auch das wird im nächsten Abschnitt zur Sprache kommen; vorläufig s. o. S. 394 f.).

Der Haupttadel aber bleibt: die Ideenlehre erkläre nicht die Veränderung. Die Materie soll den Grund der Veränderlichkeit enthalten; nun sollen doch die Ideen selbst erst hervorgehn durch Bestimmung des Bestimmungslosen, also müßten auch sie an der Veränderlichkeit teilnehmen. Wenn nicht, woher käme überhaupt die Veränderung? Ohne diese wäre aber die ganze Naturwissenschaft aufgehoben. — Ebenso 991a 9: Die Idee trägt zur Erklärung der Phänomene nichts bei. Sie enthält in sich keinerlei Prinzip der Veränderung oder des Wechsels. Sie verhilft nicht zur Erkenntnis der Phänomene, sie drückt nicht ihr Wesen aus, denn sonst müßte sie in ihnen sein. Sie hilft also nichts zum Sein der Sinnendinge, wie wenn sie sich etwa verhalten sollte wie das Weiß zu dem Weißen.

Diese Einwände sind, wie wir meinen, schon durch den Phaedo zur Genüge beantwortet. Nach diesem gehören Qualitätsbegriffe entschieden zu den Ideen. Und gerade das »Darinsein« der Ideen in den Sinnendingen (ἐνεῖναι, ἐγγίγνεσθαι) wurde bestimmt behauptet (103B, 105BC) und ausführlich begründet.

Daß aber Aristoteles eben diese fundamentale Darlegung der Platonischen Grundlehre nicht im mindesten begriffen hat, bestätigt sein ständig wiederkehrender Vorwurf: die Vorstellung der Idee als Urbild und das Teilhaben der Erscheinungen an ihr sei nichts als ein leeres Gerede, bestenfalls eine poetische Metapher (991a 22; vgl. 987b 10—14); die Teilhabe sei im Grunde die »Nachahmung« der Pythagoreer, Plato habe bloß den Namen geändert; was sie aber eigentlich sei, habe er »andern zu untersuchen überlassen« (hierüber s. o. S. 233). — Ebenso (heißt es an ersterer Stelle weiter)

sei eine leere Metapher jenes Werkthätige (ἐργαζόμενον, Platos Demiurg), welches »auf die Ideen hinblicke« (Tim. 28A u. ff.). Es könne ganz wohl eins dem andern ähnlich sein und werden, ohne ihm nachgebildet zu sein; es mag den Sokrates geben oder nicht, so kann es einen geben so wie er. Auch würde eins und dasselbe, z. B. der Mensch, mehrere Urbilder zugleich haben, z. B. das Lebendige und das Zweibeinige, außer dem »Menschen an sich«. Und zu den Ideen selbst müßte es wieder Muster geben, wenn sie etwa Arten einer Gattung sind. So würde dasselbe zugleich Urbild und Abbild sein. — Nach dem Phaedo zwar sollte die Idee Grund sowohl des Seins als des Werdens sein. Aber die Ideen könnten sein, ohne daß darum die Erscheinungen wären, wenn nicht noch etwas andres als Ursache der Veränderung hinzukommt. Und vieles wird, wovon keine Ideen angenommen werden, also muß wohl überhaupt Sein und Werden möglich sein, ohne daß Ideen sind. — Dieser Einwand ist ganz besonders kurzsichtig. Denn daß Plato alles Werden und alle Veränderung näher oder entfernter auf die Idee zurückführt, geht gerade aus dem Phaedo unzweideutig hervor.

Etwas schärfer ist dasselbe Argument an einer andern Stelle (De gen. et corr. *B* 9, 335b 9—24) gefaßt. Hier führt Aristoteles aus, daß von der bewegenden Ursache zwar alle früheren Philosophen »geträumt«, aber keiner sie bestimmt zu nennen gewußt habe. Plato im Phaedo habe zwar das Werden und Vergehen durch die Idee erklären wollen. Aber wie kommt es denn, daß, während die Ideen immer sind und auch das der Teilhabe fähige (das μεθεκτικόν, die Materie) immer ist, sie doch nicht immer, sondern nur dann und dann das (konkrete) Sein erzeugen? Weshalb bedarf es zum Gesundwerden des Arztes und nicht bloß der Idee der Gesundheit, zur Aneignung von Wissenschaft des Wissenden und nicht bloß »der« Wissenschaft an sich, die ja immer da ist?

Man erkennt die Absicht des Arguments: die wahren Ursachen seien die Dinge, nicht das Gesetz. Aber die Wissenschaft fährt fort die Ursache im Gesetz zu suchen. Dieses muß allerdings die Zeitrelationen des Geschehens mitumspannen. Es würde, wie schon gesagt, ein verständlicher Einwand sein, daß letztere bei Plato nicht zureichend berücksichtigt seien. Aber abgesehen davon, daß dasselbe in weitem Umfang auch von Aristoteles gilt — es fehlten hier zu einer zulänglichen Durchführung vielfach noch die allerelementarsten Vorbedingungen — so waren Ansätze auch dazu bei Plato vielfach zu erkennen. Die Perioden der Gestirnbewegungen

haben dahin den Weg gewiesen; gerade ihre Entdeckung aber hat, wie gezeigt, von einer Platonischen Aufgabenstellung ihren Ausgang genommen.

Allgemein wäre auch hier zu sagen: Alle diese Einwände würden, wenn sie überhaupt zuträfen, ebenso viel gegen das wissenschaftliche Gesetz beweisen. Die Ewigkeit des Gesetzes hindert nicht, daß der zeitliche Eintritt des Geschehens dadurch bestimmt ist; natürlich unter Hinzunahme empirischer Data, die aber nicht den Grund des Geschehens enthalten, sondern nur den Fall der Anwendung des Gesetzes *in concreto* liefern. Die gegebene empirische Lage, oder auch der bisherige Lauf des Geschehens, enthält keinen Grund, warum in dem und dem Zeitpunkt die und die Veränderung erfolgt. Das hat nicht Hume zuerst entdeckt, sondern es ist die Voraussetzung, von der Plato (im Phaedo, s. o. S. 147, 158) und von der die rationale Wissenschaft immer ausgegangen ist. Sondern der Grund ist das Gesetz. Gegen den unausrottbaren Dogmatismus der Dinge als Ursachen, gegen den tief eingewurzelten Einfluß speciell dieses Aristotelischen Irrtums war auch nach Plato und Galilei noch ein Hume am Platze; hätte er nur, über die richtige Negation hinaus, auch die alles klärende positive Antwort gefunden. Dann hätte er freilich nicht mehr glauben können, eine Entdeckung gemacht zu haben.

Dieselbe Verständnislosigkeit für die Methodenbedeutung der Idee beweist die Kritik, die an der Idee des Guten im ersten Buche der Nikomachischen Ethik (Kap. 4) geübt wird. Sie wird eingeleitet durch das berühmte Wort: Zur Rettung der Wahrheit müsse man, zumal als Philosoph, bereit sein selbst die eignen Meinungen aufzugeben; und so auch die des Freundes. Sind also beide mir freund, Plato und die Wahrheit, so ist es Gewissenspflicht (*ὅσιον*), der Wahrheit den Vorzug zu geben. — Leider wird dies schöne Bekenntnis durch die folgende Kritik bedenklich abgeschwächt; denn diese läßt von tieferer Wahrheitsliebe so wenig wie von freundschaftlicher Gesinnung erkennen. Die Einwände sind, von nebensächlichem abgesehen, folgende.

1. Das Gute wird unter verschiedenen Kategorien gedacht, also ist sein Begriff überhaupt nicht ein einheitlicher. — Bedeutet die Idee, auch die des Guten, eine Methode der Erkenntnis und nicht einen für sich zu erkennenden Gegenstand, so sind darauf Aristotelische Kategorien unanwendbar, die ja durchaus nur auf Dinge sich beziehen sollen. Die Einheit des Begriffs des Guten

bedeutet dann die Einheit einer Methode, nämlich der teleologischen Methode. Übrigens beweist Aristoteles wirklich nicht, daß das Prädikat »gut« in seinen verschiedenen Anwendungen unter verschiedene Kategorien fällt, sondern die Subjekte, von denen es ausgesagt wird. So aber wäre zum Beispiel auch der Begriff der Veränderung kein einheitlicher, der sich, nach Aristoteles selbst, den Kategorien gemäß gliedert.

2. Alles, dem das Prädikat »gut« beigelegt wird, müßte unter eine einzige Wissenschaft fallen, was thatsächlich nicht zutrifft, da z. B. alle praktischen Disciplinen auf ein Gutes (nämlich je ein besondres) zielen. — Dies beantwortet sich ganz entsprechend dem vorigen Argument: Die Methode der Teleologie kann sich sehr wohl auf viele, dem Gegenstand nach weit verschiedene Disciplinen erstrecken; sie erstreckt sich thatsächlich auf die von Aristoteles genannten, überhaupt auf alle praktischen Disciplinen. Nur darum trifft es zu, daß sie alle auf ein Gutes zielen. Dieser Einwand wird, wie der vorige, nur daraus verständlich, daß sich Aristoteles unter dem Guten, allen Warnungen zum Trotz, ein Ding denkt.

3. Was denkt man sich überhaupt unter der Idee, dem »an sich« bei jedem Begriff (*αὐτὸ ἕκαστον*)? Zum Beispiel der Mensch an sich und der Mensch (schlechtweg, er meint den gegebenen einzelnen) fallen unter denselben Begriff (Mensch), sie sind, sofern Mensch, nicht verschieden. — Hier wird besonders handgreiflich, daß Aristoteles die Idee durchaus für einen ferneren, zu definierenden Gegenstand ansieht, da sie doch den Inhalt der Definition bedeuten sollte. — Soll der Unterschied (fährt er fort) in dem Merkmal der Ewigkeit liegen, so ist ein ewiges Gute darum nicht mehr gut; so wie ein langdauerndes (!) Weiß darum nicht mehr weiß ist als was nur einen Tag währt. — Also die Ewigkeit der Idee eine längere und immer längere Zeitdauer! Aber das ist freilich unvermeidlich, wenn die Idee ein Ding ist. Nur, wie will er sich dann mit Tim. 37E (oben S. 345 f.) abfinden?

4. Es wird darauf die Schwierigkeit eines einheitlichen Begriffs des Guten, den man doch auch nicht völlig entbehren kann, erörtert, aber eine Entscheidung nicht gegeben. Dann erst kommt das eigentlich durchschlagende Bedenken zum Vorschein (1096b 32): Wenn man auch den einheitlichen, gemeinsamen Begriff des Guten, als etwas getrenntes für sich, annimmt, so bezeichnet er nichts mehr, was für den Menschen thunlich oder erreichbar ist, und danach sucht man gerade. (Man beachte das Zurückscheuen vor

der unendlichen Aufgabe.) Zwar lautet es sehr überredend, daß die Idee das Musterbild abgebe, wonach man das Gute, wo immer es in der Erfahrung begegnet, erkennen könne. Aber das findet leider nicht seine Bestätigung in den Wissenschaften (nämlich den praktischen). Jede von diesen sucht (auf dem ihr eigentümlichen Wege) vielmehr ein eigentümliches Gute, nach der Erkenntnis des Guten fragt keine. Es ist aber doch nicht wahrscheinlich, daß sie alle eine so mächtige Hülfe weder kennen noch überhaupt danach suchen sollten. Was sollte in der That dem Weber oder Zimmermann für sein Handwerk die Kenntnis der Idee des Guten nützen, oder wie sollte, wer sie geschaut hat (τεθεαμένος), darum ein tüchtigerer Arzt oder Offizier sein? Die Heilkunde fragt nicht einmal nach der Gesundheit so im allgemeinen, sondern nach der des Menschen, ja des einzelnen, denn den einzelnen gilt es zu behandeln. »Damit genug hiervon.« — Es ist in der That genug, die völlige Verständnisunfähigkeit für die wissenschaftliche Tendenz der Ideenlehre zu beweisen. Solche Reden sind ja des lauten Beifalls des flachsten Routinismus für alle Zeiten sicher. Aber sie werden den wissenschaftlichen Radikalismus, in dem Plato die Frage nach dem Guten aufgeworfen hat, so lange nicht in Vergessenheit bringen, als im Menschen noch ein Funke jener Kraft lebt, »Wahrheit zu lieben und all sein Thun auf sie« als Endzweck, nicht sie auf den Endzweck seines beschränkten Thuns, »zu beziehen« (Phileb. 58 D, vgl. Staat 505 D).

II. Die spätere Umgestaltung der Ideenlehre.

Das Groſs-und-Kleine, die Idealzahlen und das Eine.

A. Bestand der Lehre.

Fast ein größeres Interesse als der Ideenlehre in ihrer älteren, einfacheren, in Platos Schriften weit vorherrschenden Gestalt hat Aristoteles der späteren Umformung dieser Lehre zugewandt, welche von Plato selbst zwar ausgegangen ist, aber, abgesehen von wenigen in seinen Schriften zu findenden Andeutungen, von ihm nur mündlich vertreten, dagegen in seiner Schule allgemein aufgenommen, von ihren verschiedenen Darstellern übrigens verschieden gefaßt, bald erweitert, bald eingeschränkt oder in den Pythagoreismus, mit dem sie von Anfang an engen Zusammenhang hatte, zurückgebildet worden ist.

Diese Umformung ist, so wie sie sich aus der Darstellung bei Aristoteles und seinen Kommentatoren ergiebt, hauptsächlich von da aus zu verstehen, daß Plato im letzten Stadium seiner Entwicklung stärker als vordem die Notwendigkeit empfand, die Mannigfaltigkeit der Ideen selbst, nicht bloß die der Erscheinungen, noch irgendwie weiter abzuleiten. Den deutlichsten Hinweis auf eine solche Ableitung enthält unter seinen Schriften der Philebus. Auch lassen sich von diesem aus die Angaben des Aristoteles und der übrigen Berichterstatter am leichtesten verstehen; worin, nebenbei bemerkt, einer der stärksten Beweise für die späte Abfassung dieser Schrift liegt.

Plato ging dort zuerst von dem ganz allgemeinen Gegensatz und Wechselverhältnis des Einen und Mannigfaltigen aus. Die Ideen traten direkt als Einheiten, unter dem der mathematischen Zahllehre entlehnten, sonst die Zahl Eins bedeutenden Ausdruck der Henade oder Monade auf (15AB, vgl. 56E). Mit dem Gegensatz des Einen und Mannigfaltigen aber kompliciert sich der andre des Begrenzenden und Unbegrenzten oder der Bestimmung und Unbestimmtheit hier so, daß die bestimmte Zahl, die Zwei, Drei und so fort, mit der Eins zusammen auf die Seite des Begrenzenden fällt, aller noch so weit gehenden Zahlbestimmtheit aber als das letzte zu bestimmende, mit keiner Bestimmung zu erschöpfende das grenzenlos Unbestimmte, das *ἄπειρον* gegenübertritt (16C—E). So ergiebt sich eine deutliche Dreiheit: das Eins und das Unendliche als äußerste Gegensätze, und zwischen beiden, gleichsam vermittelnd, die Zahl (16D *τὸν ἀριθμὸν πάντα τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός*).

Das Unbestimmte nun wurde, wie wir uns erinnern (s. o. S. 305), erläutert durch die komparativische Aussage. Es bedeutet allgemein das »Mehr und Minder« (*μᾶλλον—ἧττον*, 24A), welches als Arten nicht nur in sich schließt 1) das Mehr und Weniger der Zahl nach (*πλέον—ἔλαττον*, 24C), welchem gegenübersteht das bestimmt so und so Viele (*ποσόν*), das Gleiche, Doppelte, überhaupt nach bestimmtem Verhältnis Definierte (25AB), und 2) das Größer und Kleiner der Ausdehnung nach (*μεῖζον—σμικρότερον*, 25C), sondern ebenso jedes Mehr und Minder der Qualität (wie die Beispiele 24A und 25C zeigen). Immer aber wird die gegenüberstehende Bestimmtheit als Maß- und Zahlbestimmtheit, als mathematische Bestimmtheit verstanden, so daß die Zahl in einem verallgemeinerten Sinne eine überragende Stellung erhält und die gewöhnliche Zahl zum bloßen Specialfall herabgesetzt wird.

Diese Lehre soll nun Plato weiter ausgesponnen haben in mündlichen Vorträgen über das Gute, welche von Aristoteles, Heraklides, Hestiaeus und andern seiner Schüler aufgezeichnet und herausgegeben worden seien. Die Angabe darüber (bei Simplicius zu Aristoteles Physik *I'* 4, Diels pag. 453, 28) ist nämlich nicht unbestritten. Aristoteles unterscheidet jedenfalls (Metaph. *M* 4, 1078b 9) die ursprüngliche Lehre von den Ideen an und für sich von ihrer späteren, nur mündlich überlieferten Umbildung zur Lehre von den Ideen als Zahlen. Als Quelle für diese nennt er (Phys. *Δ* 2, 209b 13) die »sogenannten ungeschriebenen Lehren«, das heißt (wie man annimmt) Veröffentlichungen der Schüler (darunter seine eignen, die uns nicht erhalten sind) nach Lehrvorträgen des Meisters. Daß man es aber dabei nicht mit einer Geheimlehre, sondern nur mit einer weiteren Ausführung von Motiven zu thun hat, die in den späteren Schriften Platos, in erster Linie dem Philebus, daneben auch dem Parmenides und Timaeus geäußert sind, beweist die weitgehende sachliche Übereinstimmung mit diesen Schriften.

Als Abweichung giebt zwar Aristoteles (an der zuletzt angeführten Stelle) an, daß das »Aufnehmende« des Timaeus in der mündlichen Lehre Platos mit dem Namen des Groß-und-Kleinen belegt worden sei. Aus Metaph. *N* 1, 1087b 13 ff. ersieht man, daß die verschiedenen Darsteller hier im Ausdruck schwankten. Einige nannten es das Groß-und-Kleine, andre zogen den Ausdruck »Viel und Wenig« vor, weil Groß und Klein die räumliche Ausdehnung zu bedeuten scheine; eine dritte Partei meinte, man müsse vielmehr den jenen beiden übergeordneten Gegensatz des Übertreffenden und Übertroffenen (darüber Hinausgehenden und dahinter Zurückbleibenden) wählen. Aus dem Philebus (bes. 25 C) und Staatsmann (283 C ff.) geht hervor, daß diese Auffassung Platos Meinung am schärfsten trifft, mag er auch von Größe in einem allgemeineren Sinne gesprochen haben, etwa wie Kant extensive und intensive Größe unterscheidet.

Aber auch, wenn Aristoteles weiter von solchen berichtet, welche als letzten Gegensatz den des Einen und Andern (ἄλλο oder ἕτερον) oder den des Einen und Mannigfaltigen (πλῆθος) nannten, und wenn er dann seinerseits hierzu bemerkt, daß richtiger das Andre dem Selbigen gegenüberstände, das Eine dagegen dem Maß gleichgesetzt und demgemäß das Verhältnis des Einen und Vielen nicht als Gegensatz (denn dem Viel stehe vielmehr das Wenig gegenüber), sondern als die Korrelation von Maß und Gemessenem auf-

gefaßt würde, daher auch die Eins nicht Zahl, obgleich Prinzip der Zahl sei, in gleichem Sinne wie das Maß das des Gemessenen (1088 a 5), so entfernen wir uns mit dem allen nicht von dem wesentlichen Sinn dessen, was Plato selbst an verschiedenen Stellen seiner Schriften ausgeführt oder wenigstens angedeutet hat. Den Gegensatz des Selbigen und Andern verwendet Plato in eben diesem Sinne im Timaeus (35 A). Auch bei Aristoteles, Metaph. A 8, 989 b 17 liegen deutlich die Platonischen Begriffe zu Grunde, wenn als Gegensatz des Einen das Andre (*θάτερον*), gleichbedeutend mit dem »Unbestimmten vor seiner Bestimmung« oder dem an den Ideen Teilhabenden, genannt wird. Desgleichen im Philebus (19 B) steht neben dem Einen das Gleichartige und Selbige, als deren Gegensätze das Viele, Ungleichartige und Verschiedene (*θάτερον*) zwar nicht genannt, aber mitzudenken sind. Und daß nicht minder das Verhältnis des Maßes zum Gemessenen allen diesen zusammengehörigen Gegensätzen parallel ist, ja gewissermaßen zu Grunde liegt, geht aus dem Philebus (25 A, 26 A u. s. w.) zur Genüge hervor. Ebenda (16 D) wird endlich auch die Eins von der Zahl deutlich geschieden.

Weiter tritt das Eine und Viele bei Aristoteles unter den Namen des Gleichen und Ungleichen auf (1087 b 5, 1088 a 15), und wird oftmals das Hervorgehn der Bestimmtheit aus dem Unbestimmten als Gleichwerden des Ungleichen bezeichnet (*ἐξ ἀνίσων ἰσασθέντων*). Auch dazu ist die Grundlage im Philebus (25 A) gegeben. Die Ungleichheit wird dann wiederum identificiert mit der »Zweiheit« des Groß-und-Kleinen. Diese hat zwar Plato nicht unter diesem Ausdruck (*δυάς*) eingeführt, aber er hat die Doppelheit des Mehr und Minder im Begriff der Ungleichheit, gegenüber der begrifflichen Einheit, welche die Gleichheit herstellt, genugsam hervorgehoben, so daß die Einführung des allgemeinen Terminus der Zweiheit in diesem Sinne nahe genug lag. Natürlich mußte dann diese Zweiheit als »unbestimmte« von der bestimmten, nämlich der Zahl Zwei, scharf getrennt werden, da jene nur ein andrer Ausdruck des Prinzips der Unbestimmtheit ist, diese dagegen, nächst der Eins, die erste Bestimmung darstellt. Es wird denn auch folgerecht die unbestimmte Zweiheit oder das Groß-und-Kleine dem Unbestimmten oder Unendlichen gleichgesetzt: nach Metaph. A 6, 987 b 20, 25 und 33 entspricht sie dem Unendlichen der Pythagoreer; nach genauerer Darstellung, Phys. Γ 4, steht sie diesem gleich, sofern beide für sich, nicht bloß als Eigenschaft eines anderswie bestimmten materialen Prinzips gesetzt wurden (203 a 3 ff.), während die Hervorhebung

jener Doppelseitigkeit Plato eigentümlich war. Als annehmbaren Grund dieser Hervorhebung führt Aristoteles ($\Gamma 6$, 206 b 27) an, daß die Vermehrung und Verminderung gleich sehr und in genauer Entsprechung ins unendliche gehe, von welcher Voraussetzung Plato allerdings weiter nicht den Gebrauch mache, den man erwarten sollte.

Noch etwas mehr wissen die Kommentatoren des Aristoteles, namentlich Alexander von Aphrodisias zu Metaph. $A 6$, zu berichten. Hier wird die Zweiheit (*δυάς*) des Groß-und-Kleinen ausdrücklicher gegenübergestellt der Einheit (*μονάς*) als dem obersten Prinzip, welches aus jener als der Materie die Zahlen, die die Stelle der Ideen vertreten, erzeuge. Nämlich dem Eins steht gegenüber das »außer dem Einen«, welches dem »Viel und Wenig« entspricht, das erste (bestimmte) außer dem Einen aber ist die (bestimmte) Zweiheit, welche das Viel und Wenig in Gestalt des Doppelten und Halben in sich schließt (also das bestimmte Verhältnis 1 : 2 oder 2 : 1, was ganz im Sinne des Philebus ist). Es wird dann ferner das Eine auch als das Gleiche, das Mehr und Weniger als das Ungleiche bezeichnet, mit der ausdrücklichen Begründung, daß der Begriff des Ungleichen die Doppelheit des Mehr und Weniger einschließe. Und diese heißt die unbestimmte Zweiheit, weil eben das Mehr und Weniger als solches, seinem eignen Begriff nach, unbestimmt ist; durch das Eins aber bestimmt, wird die unbestimmte Zweiheit zur bestimmten Zahl Zwei, die doch eines dem Begriff nach (sofern bestimmt) ist; und eben damit wird dann auch das Mehr und Weniger bestimmt zum Doppelten und Halben, die ein bestimmtes, nicht mehr unbestimmtes Verhältnis darstellen. Für diese Ausführung beruft sich Alexander auf Aristoteles Schrift »Vom Guten«. Simplicius (zur Physik $\Gamma 4$, Diels p. 454, 22) giebt ungefähr dasselbe ebenfalls nach Alexander, der es aus Platos Vorträgen über das Gute (deren Niederschrift also jene Aristotelische Schrift gewesen wäre) geschöpft habe. Dazu kommt ein Bericht des Porphyrius aus dem Kommentar zum Philebus, der sich ebenfalls auf die von Aristoteles und andern Platonischen Schülern herausgegebenen Vorträge vom Guten stütze, übrigens, wie Simplicius bemerkt, mit Platos Philebus selbst wohl übereinstimme.

Der wichtigste und zugleich schwierigste Punkt dieser Lehre ist die Identifikation der so abgeleiteten Zahlen mit den Ideen. Über die Thatsache dieser Identifikation kann nicht wohl ein Zweifel obwalten. Es heißt geradezu Metaph. $A 6$, 987 b 20: aus dem Groß-und-Kleinen gehen, durch Teilhabe an dem Einen, die Ideen als Zahlen hervor. (Die Lesung und Konstruktion des Satzes steht

nicht ganz sicher; über den Sinn ist kein Zweifel.) Etwas weiter (l. 33) heißt es: das »andre« Prinzip, nämlich das Korrelatum zu den Ideen, habe Plato als Zweiheit bestimmt, weil am leichtesten daraus als aus dem bildsamen Stoff (ἐκμαγεῖον) — durch das Eine, fordert der Sinn — die Zahlen sich erzeugen lassen; womit indirekt diese Zahlen den vorher genannten Ideen gleichgesetzt sind. Dann aber, *A* 7, 988 a 1 ff.: nicht als Stoff, sondern als formales Prinzip, im Sinne der Definition, des τί ἦν εἶναι, habe Plato dem Sinnlichen die Ideen, den Ideen das Eine gegenübergestellt; was wieder mit dem vorigen nur so zusammenstimmt, daß die Ideen sich mit den Zahlen decken. Diese Gleichsetzung wird dann von Aristoteles in seiner Kritik oft ganz direkt vorausgesetzt. Man ersieht ebenfalls aus der Vergleichung der beiden letzten Stellen, daß die Erzeugung, von der Aristoteles spricht, nichts ist als die Bestimmung des Unbestimmten, das Erzeugende also sich deckt mit der Formalursache, dem τί ἦν εἶναι. Ebenso sind nach 988 a 8 ff. die Ideen Grund des Was (τί ἐστιν) für das übrige, das Eine für die Ideen, und die der Form (dem Was) entsprechende Materie ist in beiden Fällen gleichermaßen die »Zweiheit« des Groß-und-Kleinen. Diese Doppelbedeutung des Unbestimmten, als Stoff sowohl für das Sinnliche als für die Mannigfaltigkeit der Ideen bestätigt auch Arist. Phys. *Γ* 4, 203 a 9 und andre Stellen.

Zu dieser ganzen Lehre darf man die Grundlagen im Philebus erkennen. Jeder Begriff, jede Bestimmtheit stellt eine Einheit im Denken her, jede Unbestimmtheit läßt eine Mehrheit, eine an sich grenzenlose Mehrheit offener Möglichkeiten, und zwar immer in der doppelten Vergleichungsrichtung des Mehr und Weniger, übrig. Die fortschreitende Bestimmung dieser Unbestimmtheit schafft neue Einheiten, die folgenden treten dann mit den vorigen in ein wiederum bestimmtes Verhältnis, so wie aus der Zahleinheit mit der bestimmten Vielheit zugleich das bestimmte Zahlverhältnis sich erzeugt. Und zwar denkt Plato offenbar nicht die Zahl und das bestimmte Zahlverhältnis (und entsprechend die Einheit und unbestimmte Mehrheit in numerischer Bedeutung) bloß anwendbar auf die ihrem eigentümlichen Inhalt nach anderswie, nämlich qualitativ bestimmten Ideen, sondern ihre qualitative Identität selbst ist (qualitative, nicht quantitative) Einheit, die qualitative Verschiedenheit ist (qualitative, nicht quantitative) Zwei- oder Mehrheit (je nach der Betrachtung bestimmte oder unbestimmte), das qualitative Verhältnis also ist direkt darzustellen durch ein Zahlverhältnis, nämlich in einem auf

die Qualitäten erweiterten Sinne der Zahl. Die Begriffe unmittelbar, in ihrem qualitativen Inhalt, messen und zählen sich gleichsam durch einander, nicht bloß findet auf die voraus schon begründeten oder ohne Begründung sei es aus der Erfahrung genommenen oder aus reinem Denken geschaffenen Qualitäten das ebenso unabhängig für sich gegebene oder erzeugte Denkverfahren der Quantität auch Anwendung.

Es schwebt also unmittelbar eine Mathematik der Qualitäten vor, wie sie Leibniz gefordert hat, und wie die jüngste Entwicklung der Mathematik sie der Verwirklichung näher zu führen scheint, wenn sie, allerdings nicht eine Arithmetik, aber wohl eine Algebra ohne Quantitätsbegriffe zu entwickeln wagt, ausdrücklich in dem Sinne, daß Mathematik es nicht notwendig mit Quantität zu thun habe, sondern sich (wie einer der entschlossensten Vorkämpfer dieser Richtung, A. N. Whitehead, *Universal Algebra*, I, Cambridge, 1898, sagt) auf alles erstrecke, worin »die Folge der Gedanken oder der Ereignisse in bestimmter Weise ausgemacht und prägis festgesetzt werden kann« (Preface, pag. VIII). Indem also die Mathematik sich auf ihr logisches Fundament besinnt, welches nicht in der Quantität allein liegt, gewinnt notwendig zugleich umgekehrt die Logik auch der Qualität mathematische Gestalt. Diese völlige Einheit von Mathematik und Logik strebt, wie gesagt, schon Leibniz an; ihre schließliche historische Wurzel aber hat sie in Plato zu erkennen. Sie liefert den Schlüssel zum Verständnis der Gleichsetzung der Idee mit der Zahl. Diese Zahl ist allerdings nicht mehr Zahl, wenn man unter Zahl nur den Methodenausdruck der Quantität versteht. Aber schon die komplexen Zahlen der modernen Algebra sind nicht reine Quantitätsbegriffe, obgleich sie ganz nach den Gesetzen der Quantität behandelt werden können. Das Verfahren der Quantität ist eben, als rein logisches Verfahren, gar nicht zu trennen von den übrigen logischen Grundverfahren; es ist zunächst mit dem Denkverfahren der Qualität so in der Wurzel eins, daß jeder gesetzmäßige Ausdruck der letzteren sich notwendig zugleich im ersteren ausdrückt, daher ganz natürlich als Zahl erscheint, wirklich aber eine durchaus legitime Erweiterung des Zahlbegriffs darstellt.

Mit dieser Auffassung dürfte sowohl der Philebus als die Berichte des Aristoteles übereinstimmen. Aufs bestimmteste giebt dieser an, daß Plato die Idealzahlen (*εἰδητικοὶ ἀριθμοί*) von den Zahlen der Arithmetik dadurch unterschied, daß erstere nicht wie

letztere aus Addition gleichartiger Einheiten hervorgehen, daß sie überhaupt nicht addierbar sind; daß dagegen, man muß wohl verstehen: statt dessen, ein rein logisches Verhältnis des Vor und Nach, das heißt, des Bedingenden und Bedingten, des Prinzips und dessen, was unter dem Prinzip steht, des logischen Faktors zum Produkt für sie gilt. Ihre Elemente sind eben nicht, wie die Einheiten der gemeinen Zahl, unter sich gleichartig, sondern qualitativ (τῷ εἴδει) verschieden (1080a 18).

Wenn daher Aristoteles gegen Plato hauptsächlich zu beweisen bemüht ist, daß die Idealzahl mit dem Verzicht auf die Addierbarkeit, welche der Zahl als grundwesentliches Merkmal zukomme, aufhöre Zahl zu sein, so ist zwar der Anstoß am Gebrauche des Worts Zahl wohl begreiflich. Aber eben die ausdrückliche Aufhebung des Merkmals der Addierbarkeit hätte ihn aufmerksam machen müssen, daß es sich um eine Erweiterung des Begriffs der Zahl oder des Mathematischen handelt, die dann auf ihre Berechtigung zu prüfen war. Man setze statt der Zahlen die Buchstaben der Algebra, mit denen man auch rechnet wie mit Zahlen, obgleich sie keineswegs solche bedeuten müssen, so wird man auf geradestem Wege zu dem kommen, was Plato im Sinne gehabt hat. Auch das Unterscheidungsmerkmal trifft dann zu, daß, während die gewöhnlichen Zahlen vielfältig, obwohl nach immer gleichem Begriff, gesetzt werden können, die Ideen nur je einfach zu setzen sind (*A* 6, 987b 14).

Das Formale der logischen Beziehungen unter Qualitäten, durch welche allein solche auch logisch zu definieren sind, in eine mathematische Gestalt zu bringen, mathematischer Methode zu unterwerfen, das war die seines wissenschaftlichen Weit- und Tiefblicks ganz würdige Idee, die Plato vor Augen stand. Sein Fehler oder Mangel war hier derselbe wie überall: daß der Tiefe der methodischen Einsicht nicht auch die Mittel zu Gebote standen, in wirklicher Ausführung das Recht der Methode dem, der es theoretisch einzusehen nicht die Kraft hatte, überzeugend zu machen.

Die einzige einigermaßen deutliche Anwendung nämlich ist die auf die Grundbegriffe der Geometrie. Wir hören, daß Plato durch die Zweiheit die Länge, durch die Dreiheit die Fläche, durch die Vierheit den Körper definierte (Aristoteles Metaph. *N* 3, 1090b 20. *Z* 11, 1036b 12, vgl. De an. *A* 2, 404b 18). Dem Punkt gestand er eine selbständige Wesenheit nicht zu, er erkannte ihn im Grunde gar nicht an, sondern ließ ihn nur gelten als »Anfang« der Linie,

d. h. als Linie im Entstehen, als Linienelement, so daß er ihn seiner »unteilbaren Länge« gleichsetzen konnte (Metaph. *A* 9, 992a 19 mit Scholion des Alexander). Er suchte, wie man sieht, die Definition der räumlichen Dimensionen in der Zahl der Bestimmungsstücke; die Bestimmtheit einer Länge erfordert zwei Termini und so fort. Das ist schon keine ganz zulängliche Ableitung; und noch weniger läßt sich eine solche in den ferneren Beispielen (De an. *A* 2, 404b 18, das Urlebendige und die vier Stufen der Erkenntnis) etwa finden.

Aber das wird doch durch alles, was wir von dem Thatbestand seiner mündlichen Lehre wissen, ebenso unzweideutig bestätigt, wie es aus dem Philebus hervorgeht, daß unter der Idee als Zahl ein formales Gesetz, nicht etwas wie eine konkrete Substanz gedacht war. Diese hat erst Aristoteles, getreu seiner allgemeinen Mißdeutung der Ideenlehre, aus ihr gemacht, und sich darin auch nicht dadurch beirren lassen, daß die Idee als Zahl noch weit handgreiflicher als in ihren sonstigen Wendungen ihren rein formalen Charakter zu erkennen giebt. Die Gesetzesbedeutung der Idee hat denn auch gerade hier Zeller in den Platonischen Studien (S. 259, 261) erkannt und gegen Aristoteles nachdrücklich verteidigt. Er läßt nur leider daneben den Aristoteles doch wenigstens »mittelbar« gegen Plato Recht behalten, sofern dieser die Bedeutung des Gesetzes bei der Idee allerdings im Sinne gehabt habe, durch seine eignen Prämissen aber in die dingliche Auffassung doch hineingedrängt worden sei. Wir vermochten das in Platos Schriften nicht zu erkennen, und vermögen auch in den Berichten über die Lehre von den Idealzahlen irgend einen Umstand, der zu dieser Auffassung nötigte, nicht zu finden. Sondern Aristoteles hat nur seinen Grundirrtum über den Sinn der Idee folgerecht auf die Idee als Zahl übertragen.

Umso mehr bleibt Zeller darin im Recht, daß »das Gespenst eines esoterischen Platonismus« endgültig »verscheucht« sei durch den schon von ihm in der Hauptsache geführten Beweis, daß die Lehre von den Ideen als Zahlen nur eine etwas weitere Ausführung von Gedankenmotiven darstellt, die in Platos Schriften, besonders dem Philebus, auch angedeutet sind.

Es bleibt uns als letzte Aufgabe noch übrig, die Kritik nachzuprüfen, die Aristoteles an Platos Auffassung des Mathematischen und an der eben dargelegten mathematischen Umgestaltung seiner Ideenlehre geübt hat.

B. Die Aristotelische Kritik.

1. Das Mathematische an und für sich.

Die Einwände gegen die »Trennung« des Mathematischen vom Sinnlichen gehen ganz parallel denen gegen die Trennung der Allgemeinbegriffe überhaupt; sie sind nur ein Beispiel, und zwar das Hauptbeispiel dafür. Natürlich sollen sie ganz besonders die Zahlen als Ideen treffen, was für Aristoteles heißt: als Substanzen für sich.

a) Im Bereiche des Sinnlichen jedenfalls existieren die mathematischen Objekte (als selbständige Substanzen) nicht (Metaph. *B* 2, 998 a 7—19); sonst würden aus gleichem Grunde die Ideen (l. 12), oder würden alle Kräfte oder Wesenheiten (*M* 2, 1076 b 2), nämlich als selbständige Substanzen, im Sinnlichen existieren; das heißt, die mathematischen Bestimmungen dürfen ebenso wie alle andern Allgemeinbegriffe nur als Abstraktionen angesehen werden, denen als Konkretes die Sinnendinge zu Grunde liegen. Sollte namentlich der geometrische Raum als besondre Substanz im Sinnlichen existieren, so würden zwei Körper, der geometrische und der sinnliche, denselben Raum einnehmen, das Unbewegte im Bewegten sein; es wäre noch ein Himmel außer dem wirklichen, und gar an derselben Stelle; und was dergleichen absurde Konsequenzen mehr sind. Soll wohl gar nicht bloß der geometrische Körper, sondern ebenso die Fläche, die Linie und schließlich der Punkt Substanzen für sich darstellen, so wäre der Körper teilbar in Flächen, die Fläche in Linien, die Linie in Punkte, es würden also (bei wirklich ausgeführter Teilung) dieselben Flächen, Linien und schließlich Punkte doppelt existieren, was doch namentlich für die letztern unmöglich ist. Also ist die substantielle Teilung, also überhaupt die ganze Voraussetzung der Substantialität dieser Gebilde unhaltbar. (Vgl. 1090 b 5—13: Bloße Grenzen können nicht Substanzen sein.) — Hiermit ist nun gegen Plato insofern nichts bewiesen, als dieser die mathematischen Bestimmungen keinesfalls als andre Dinge in den Sinnendingen behauptet hat. Sondern er hat nach Aristoteles Meinung sie vom Sinnlichen getrennt, aber sie eben doch dinglich gesetzt. Und da würde wenigstens das letzte Argument ihn gleichfalls treffen.

b) Gegen diese Trennung nun gilt vor allem der Einwand (*M* 2, 1076 b 11—39) der unnützen Häufung (*σώρευσις*, l. 29) der Annahmen. Es würde nicht nur außer den sinnlichen Körpern, Flächen, Linien, Punkten der reine Körper, die reine Fläche, die reine Linie, der reine Punkt zu setzen sein, sondern, da der reine Körper

wiederum Fläche, Linie und Punkt in sich schlösse, so wären diese als logische Voraussetzungen des Körpers an sich nochmals an sich zu setzen, ferner noch eine Linie an sich und ein Punkt an sich als Voraussetzung der Fläche an sich, und schließlich noch ein Punkt an sich als Voraussetzung der Linie an sich. Es existierten also vier Punkte an sich, drei Linien an sich und zwei Flächen an sich. Welche von diesen sollen nun die Objekte der Mathematik sein? — Das Argument verdient in aller seiner Torheit vorgeführt zu werden als einer der krassesten Belege für die Naivität, in der sich Aristoteles das Ansichsein der Ideen deutlich zu machen versucht hat. — Die Unsinnigkeit der Konsequenz steigert sich noch, wenn man dieselbe Betrachtung auf die Zahlen (l. 36 ff.) und auf die allgemeinen Axiome der Größenlehre (1077 a 9—14 nach Bonitz Deutung) ausdehnt. Ferner müßten mit demselben Rechte die Objekte der Astronomie, Optik, Harmonik an sich gesetzt werden, wobei besonders schwierig wäre, daß auch das Bewegte an sich sein würde, da doch den an sich seienden Ideen stets die Veränderlichkeit abgesprochen wurde. Aristoteles bezieht sich hier auf die schon in den Aporien angestellte ähnliche Betrachtung (997 b 12—34), die bereits oben Berücksichtigung gefunden hat.

c) Einige weitere Argumente fußen auf den allgemeinen Voraussetzungen der Aristotelischen Philosophie über die Bedingungen selbständiger Existenz. Die Grundbedingung ist die Form (Entelechie), die stets wenigstens als ein Analogon von Beseelung gedacht wird. Diese fehlt den mathematischen Objekten (1077 a 20—24), damit fehlt ihnen aber überhaupt ein Prinzip der Einheit, des „Zusammenbleibens". Allgemein ist das Unvollkommnere zwar dem Werden nach früher, aber dem Sein nach später als das Vollkommnere (l. 14—20), also Körper an sich früher als Fläche und Linie. So ist auch nur der Körper der Beseelung fähig, nicht die Fläche und Linie. Also könnte allenfalls jener Substanz sein, aber keinesfalls diese. Nicht einmal als Materie kann die bloße Fläche oder Linie oder der Punkt angesehen werden, da auch kein substanzfähiges Ding daraus werden könnte. Also kommt diesen eine Priorität nur dem Begriff nach zu, die nicht substantielle Priorität ist oder beweist; z. B. das Weiß ist nicht substantiell vor dem weißen Ding, sondern existiert nur zugleich mit ihm, obwohl es ein abstrahierbares Merkmal ist. Das wird dann noch bestätigt durch die oben (S. 402) schon vorgeführte allgemeine Erwägung über die bloß abstraktive Bedeutung der wissenschaftlichen Allgemeinbegriffe.

Diese Kritik mag, möglichen und verbreiteten Mißverständnissen der Platonischen Lehre gegenüber, ihren Wert haben; Plato selbst wird dadurch so wenig getroffen wie durch die ganze, die Dinghaftigkeit der Ideen voraussetzende Polemik gegen die Ideenlehre. Aristoteles selbst ist allerdings irgend ein Bedenken, ob wirklich Plato die Ideen und das Mathematische als getrennte einzelne Substanzen gedacht habe, wie wiederholt bemerkt, niemals aufgestoßen. Er sieht, was das Mathematische betrifft, eben hierin den Unterschied der Lehre Platos von der der Pythagoreer, mit der sie sonst, seiner Meinung nach, gänzlich identisch wäre. Die Pythagoreer hatten sich der verhängnisvollen Trennung des Mathematischen vom Sinnlichen noch nicht schuldig gemacht (1090a 20ff.; 31), obgleich sie sonst Fehler genug machten. Plato vollzog diese Trennung, weil ihm nur so die mathematische Wissenschaft möglich schien (l. 27). Aber wenn schon jene darin schwer irrten, daß sie aus bloß mathematischen Begriffen die Sinnendinge konstruieren wollten, und so allerdings scheinen konnten von einem andern Himmel und andern Körpern zu reden als den sinnlichen, was doch ihre wirkliche Meinung nicht war, so trennte Plato das Mathematische vollends vom Sinnlichen, damit doch die reinen Grundsätze der Mathematik, die sich dem Bewußtsein so einschmeicheln (*σαίνει τὴν ψυχήν*, l. 37), auch Objekte haben, von denen sie gelten.

d) Gegen beide gemeinsam richtet sich der (öfter wiederholte) Einwand, daß bloß mathematische Begriffe zur Erklärung aller nichtmathematischen Eigenschaften der sinnlichen Objekte nichts beitragen (1090b 15—25). So auch *A* 8: die mathematischen Prinzipien enthalten besonders keinen Erklärungsgrund für die Veränderung; und wenn die Ausdehnung der Körper auch durch sie gedeckt würde, was übrigens Aristoteles nicht etwa zugiebt (*M* 8, 1083b 8—19), so jedenfalls nicht die Qualität.

Allgemein: denkt man sich das Mathematische vom Sinnlichen getrennt und nicht bloß als von diesem zu abstrahierende Bestimmung, so könnte die Ausdehnung existieren ohne die Zahl, die Seele und die sinnlichen Körper ohne den Raum. So episodisch aber (d. h. ohne inneren, zwingenden Zusammenhang), gleich einer schlechten Tragödie (19—20), ist das Sein nicht. (Derselbe Vorwurf *Λ* 10, 1075b 37). Es müsse, will er sagen, die Substanz schlechthin zu Grunde liegen, nur so entbehre das Sein nicht der Einheit, deren es bedarf, denn es will nicht mit einer schlechten Verfassung sich begnügen, und »Nichts gutes ist Vielherrschaft: Einer sei Herr!« nach dem Dichter.

Daß man den Begriff des Einen an die Spitze stellt, giebt den Dingen keine Einheit, denn diese Einheit stände dann für sich und wäre nicht die der Dinge, auch wenn man sonst alles gelten liesse (*A* 9, 992 b 9—13). — Unsre Antwort auf dies Argument des Monismus darf sich kurz fassen. Der Idealismus sucht auch die Einheit des Gegenstands, aber er fühlt die Verpflichtung sie zu begründen in der Einheit der Methode des Denkens. Eine abseits dieser Begründung behauptete Einheit könnte nur erschlichen werden. In dieser Erschleichung besteht das Wesen des Dogmatismus. Bei Aristoteles ist sie noch ganz naiv; heute ist sie, in gleicher Naivität wenigstens, nicht mehr möglich.

2. Die Idealzahlen.

a) Die Genesis der Zahlen überhaupt und die Materie des Groß-und-Kleinen. — In derselben äußerlichen Scheidung, wie das Mathematische dem Sinnlichen, denkt sich Aristoteles wiederum die den Ideen gleichgesetzten (höheren) Zahlen den mathematischen Zahlen und Größen gegenüber. Dann ist vor allem nicht zu begreifen, woher die letzteren, ohne wiederum eigne Prinzipien, kommen (*N* 3, 1090 b 32—1091 a 5; vgl. *A* 9, 991 b 27). Das Groß-und-Kleine soll den Stoff für die Ideenzahlen bilden, dasselbe aber soll auch wieder die Grundlage der mathematischen Zahlen sein. Auch das Eine, als formales Prinzip, müßte für beide einstehen, für die Idealzahl und die mathematische. Das alles will sich nicht reimen. Man thut damit der Mathematik Gewalt an (so schon 1090 b 28, vgl. auch De caelo *Γ* 1, 298 b 33 ff.; ebenda 7, 306 a 1 ff.), namentlich das Groß-und-Kleine »möchten schreien, wie sie hin- und hergezerrt werden« (1091 a 10). Wie die Sklaven, wenn sie nichts vernünftiges mehr zu sagen wissen, macht man ein langes Gerede darum, wobei doch nichts herauskommt (1091 a 8, vgl. 1090 b 30).

Es ist sehr zu besorgen, daß dieser Tadel auf den ungehaltenen Tadler selbst zurückfällt, der mit derartiger Polemik ganze Bücher füllt und dabei den Kern der Frage so offenbar verfehlt. Ihm bleibt das Verständnis völlig verschlossen für die genetische Absicht der Platonischen Aufstellung. Er erklärt einmal rundweg: Es giebt überhaupt keine Genesis des Ewigen, denn nichts kann früher sein als was immer ist (*N* 3, 1091 a 14—28). Als gäbe es gar nicht ein Früher dem Begriff nach! Zwar berührt er selbst (l. 28) die Möglichkeit, daß man nur »der Theorie halber« wie von einem

zeitlichen Werden der Zahlen rede. Aber er meint, wenn man zum Beispiel die Zahl hervorgehen lasse durch das »Gleichwerden des Ungleichen«, so nehme man doch damit an, daß die Ungleichheit vorher da war, ehe die Gleichheit entstand, also rede man doch von einem zeitlichen Werden. (Damit vergleiche man das Argument betreffs der Gewordenheit der Weltordnung, De caelo A 10, 279 b 32 ff.; auch das Mißverständnis über die Gewordenheit der Zeit, Phys. Θ 1, 251, b 17, hängt hiermit zusammen.) So auch Metaph. N 2 (1088 b 14—35): Läßt man die Zahl aus einem stofflichen und einem formalen Prinzip erst hervorgehn, so möchte sie immerhin thatsächlich ewig sein, aber sie könnte ebensowohl nichtsein. — Hier (wie schon oben bei der Idee des Guten s. S. 412) fällt besonders auf, daß Aristoteles unter dem Immersein der Prinzipien eine unbegrenzte Dauer in der Zeit versteht (l. 23).

Dann greift er besonders die Annahme des Gegensatzes des Großen und Kleinen als der Materie der Idealzahlen an (N 1). Ein Gegensatz (wie man ihn auch fasse; über diese verschiedenen Fassungen s. o. S. 415 f.) könne überhaupt nicht Prinzip sein. Die Einheit allein würde als Prinzip nicht hinreichen, denn man meint offenbar das Maß (1087 b 33), dieses erfordert aber ein andres als gemessenes. Wenn man aber dies definiert als das Ungleiche oder die unbestimmte Zweiheit des Groß-und-Kleinen (1088 a 15 ff.), so sind das vielmehr abhängende Eigenschaften als Grundlagen der Zahl und Größe; das Mehr und Weniger ist das Mehr und Weniger der Zahl, das Größer und Kleiner das der Größe, ebenso wie Gerade und Ungerade, Glatt und Rauh, Gerade und Krumm Eigenschaften und nicht Grundlagen sind (vgl. Phys. Γ 5, 204 a 17). Überdies sind das Relativitäten, das Relative eignet sich aber am wenigsten zu einer »Natur« oder »Wesenheit«, weniger noch als das Quale und Quantum; denn es ist nur eine abhängende Eigenschaft des Quale und Quantum, nicht ihre Grundlage. Es fordert vielmehr selbst etwas andres zur Unterlage, als daß es Unterlage sein könnte. Es ist weder potentiell noch aktuell Substanz (1088 b 2); es ist aber ganz etwas unmögliches (heißt es hier nochmals, wie oben S. 401), etwas, das nicht Substanz ist, als Element der Substanz zu setzen und ihm eine Priorität vor dieser zuzuschreiben.

Den Hauptgrund, weswegen man auf dies verkehrte Prinzip verfiel, glaubt Aristoteles (1088 b 36 ff.) in den durch Parmenides angeregten Schwierigkeiten zu erkennen, denen man viel zu viel Gewicht beigemessen habe. Man glaubte gegen Parmenides erweisen

zu müssen, daß das Nichtseiende doch gewissermaßen sei (s. Plato im Sophisten), da ohne diese Voraussetzung die Vielheit und das Werden nicht zu erklären sei. Dabei habe man sich jedoch nicht deutlich gemacht, um welchen Begriff des Seins und entsprechend des Nichtseins es sich eigentlich handle, denn die Bedeutungen beider gliedern sich gemäß den Kategorien, und außerdem giebt es noch das Nichtseiende im Sinne des Falschen und in dem des potentiell Seienden. Nur das letztere ist Voraussetzung des Werdens. Die Potenz giebt es nun zwar in jeder Kategorie, aber sie ist keinesfalls trennbar von den Substanzen (1089 b 28). Der Hauptsinn der weiteren, dunklen und schwierigen Erörterung scheint (nach dem Schluß, 1089 b 32—1090 a 2) dieser zu sein: Aus dem Groß-und-Kleinen könnte allenfalls die Quantität, aber keinesfalls die Substanz, auch nicht die Vielheit der Substanzen hergeleitet werden.

Gewiß kann man nicht aus einer bloßen abhängigen Bestimmung der Substanz, zumal der abhängigsten von allen, der Relation, die Substanz herleiten. Aber es ist nur das durchgehende Mißverständnis des Aristoteles und die für ihn einmal unübersteigliche Schranke seiner metaphysischen Denkweise, daß er sich durchaus nicht in eine Ansicht versetzen kann, die überhaupt nicht Dinge und Bestimmungen von Dingen zu Grunde legt, sondern den Gegenstand der Erkenntnis erst aufbauen will aus den eignen Grundlagen des Denkens, zuletzt aus der Grundbeziehung des A zum x in der Gleichung der Erkenntnis, dem Urteil. In dieser Gleichung gewinnt allerdings das x erst seinen näheren Sinn durch die Beziehung auf die Bestimmungen selbst, es wird zum Beispiel das x zum Ungleichen oder zum Relativen und so fort, sofern seine Bestimmung im Begriff des Gleichen oder des bestimmten Terminus der Relation und so fort zu vollziehen ist. Aber es bleibt immer der Gegensatz des zu bestimmenden, in sich unbestimmten, und seiner Bestimmung durch die Erkenntnis. Es kann also nicht die Unbestimmtheit als bloßes, abhängiges Prädikat des schon bestimmten Seins gedacht werden, so wie Aristoteles seine Potentialitäten dem aktuellen Sein inhärieren läßt. Es ist nichts als der unverbesserliche Dogmatismus des Aristoteles, dem immer das, was bestimmt erkannt werden soll, voraus schon an sich, wenn auch noch nicht für uns (oder richtiger für uns nur potentiell) als bestimmt gilt. Solcher Dogmatismus kann freilich des Problemausdrucks des Gegenstands (den wir der Analogie nach das x der Gleichung der Erkenntnis nannten) entraten, vielmehr er vermag ihm überhaupt keinen Sinn abzugewinnen, und

indem er dann den gemeinten Sinn sich von seinen Voraussetzungen aus zurechtzulegen sucht, kann er gar nicht anders als ihn verfehlen. Aber so hört überhaupt der Gegenstand auf Problem zu sein, Erkenntnis wird Tautologie. Es giebt keine Genesis der Erkenntnis mehr, keine Entwicklung, kein Leben, sie scheint da zu stehen, ein für alle Mal fertig, tot.

b) Eine weitere Reihe von Einwänden betrifft die besonderen Annahmen über die Bildung der Zahlen aus der Materie, der unbestimmten Zweiheit oder dem Groß-und-Kleinen.

Sehr sophistisch ist das Dilemma (*M* 8, 1083 b 23—36): Soll jede Einheit aus dem Groß-und-Kleinen durch Gleichwerden hervorgehn, oder die einen aus dem Großen, die andern aus dem Kleinen? Wenn (selbstverständlich) das erstere, wie ist dann, fragt Aristoteles weiter, die Zweiheit begrifflich eines (vgl. 992 a 1), da sie doch aus einem doppelten und gegensätzlichen hervorgeht? (Darauf ist sehr leicht zu antworten: jede Bestimmtheit setzt eine Grenze zwischen dem Mehr und Weniger.) Oder wenn begrifflich eins, wie unterscheidet sie sich dann von der Einheit? Und wenn diese, als ihre Voraussetzung, früher, mithin früher geworden ist, woraus soll sie geworden sein, da die unbestimmte Zweiheit ja immer Zweiheit hervorbringen soll? (Ähnlich 991 b 31: Jede der Einheiten in der Zwei müßte aus einer früheren Zweiheit hervorgegangen sein, was unmöglich.) — Alle diese Schwierigkeiten sind für den nicht vorhanden, der nicht unter den Platonischen Zahlen Dinge und unter ihrer Erzeugung eine Entstehung wie von Dingen versteht. Ganz unverdeckt aber wendet Aristoteles (*N* 5, 1092 a 22—b 8) auf die behauptete Genesis der Zahlen seine Begriffe der zeitlichen Entstehung von Dingen an, und findet, sehr begreiflich, keine der Arten dieser Entstehung auf sie anwendbar.

Die Sache wird natürlich nicht besser, wenn man an die Stelle der unbestimmten Zweiheit den allgemeineren Begriff der Mannigfaltigkeit (πλῆθος) setzt (*M* 9, 1085 b 5—34). Namentlich bleibt auch so schwierig, wie die Einheiten entstehen sollen aus der Einheit an sich und der Mannigfaltigkeit. Übrigens, meint Aristoteles, lasse man so am Ende nur die Zahl aus der Zahl hervorgehn, denn Mannigfaltigkeit sei schon Zahl. (Ähnlich 1087 b 23, 990 b 19 von der Zweiheit der Groß-und-Kleinen.) — In diesem Argument vernachläßigt Aristoteles ganz die ausdrücklich von Plato aufgestellte und stets festgehaltene Unterscheidung der unbestimmten Mannigfaltigkeit (»Mannigfaltigkeit ohne Einheit«) von der bestimmten.

Noch wunderlicher ist er, wenn er weiterhin zweifelt, ob die unendliche Mannigfaltigkeit gemeint sei oder eine endliche. Wie kann einer das Prinzip, aus welchem, durch die Eins, erst alle Zahl hervorgehn soll, selbst als Zahl verstehen!

Gegen die Einheit als erzeugendes, formales Prinzip richtet sich das Argument (*M* 8, 1084 b 3—1085 a 6): dem Begriff nach sei vielmehr die Zahl, dagegen die Eins, als Teil der Zahl, nur stofflich das frühere. Denn die Zahl zwar, als ganzes, sei aktuell eines, die Einheiten aber, aus denen sie besteht, nur potentiell. Er erklärt sich den Fehler daraus, daß man zugleich den mathematischen und den logischen Gesichtspunkt habe festhalten wollen; mathematisch sei allerdings der Punkt (und so die Eins) das erste, logisch aber nicht. Beide Gesichtspunkte zu vereinigen gehe nicht an. (Aber bestimmen heißt Einheit setzen, also giebt es gewiß kein fundamentaleres Prinzip der Bestimmung als die Einheit. Diese ist insofern freilich nicht die numerische; es soll aber wohl auch nach Plato die numerische Einheit erst in und mit der bestimmten Vielheit hervorgehn.)

Weiter: Sollen die Zahlen an sich existieren, so ist der Frage nicht auszuweichen, ob sie endlich sind oder unendlich (1083 b 37—1084 b 2). Darüber aber habe man nichts mit ernster Absicht des Beweisens aufgestellt (*A* 8, 1073 a 17—22). Eine aktuell unendliche Zahl ist nun unmöglich; sollte sie z. B. gerade oder ungerade sein? Und wenn die Zahlen Ideen sein sollen, wovon sollten sie, als unendlich, die Ideen sein? Das ist nach den eignen Prinzipien dieser Lehre nicht zu verstehen (weil die Idee vielmehr das Prinzip der Begrenzung sein soll). Ist aber die Reihe der Zahlen endlich, wie weit will man denn gehen? Wenn nur bis zu Zehn, wie einige wollen (vgl. *A* 8, a. a. O.; Phys. *Γ* 6, 206 b 27—33), so ist man freilich rasch mit den Ideen zu Ende; das würde schon für die Tierarten nicht ausreichen. Überdies wäre es seltsam, wenn es von der Zehn eine Idee geben sollte, von der Elf und allen folgenden Zahlen nicht; und dergleichen mehr. — Auch hier hätte sich Aristoteles aus dem Sinne der Platonischen Aufstellungen die Antwort leicht geben können, wenn er diesen Sinn überhaupt begriffen hätte. Die schließlichen Grundbegriffe können allerdings nur in geschlossener Zahl gedacht werden, den Ableitungen aber aus diesen ist keine Schranke gezogen. Daß der Begriff Bestimmtheit besagt, hindert nicht, daß der Begriffe unendlich viele sind. Die Bestimmung geht

eben darum ins unendliche, weil sie Bestimmung des Unbestimmten ist.

c) Aber den ganzen Begriff der Idealzahlen glaubt Aristoteles als hinfällig zu erweisen (*M* 6—8). Man gebrauche mathematische Begriffe nicht im mathematischen Sinn (1080 b 28), wenn man von Größen rede, die sich nicht wieder in Größen teilen, oder von Einheiten, die sich nicht zur Zweiheit und so fort addieren. Übrigens zieht er hier mit größter Genauigkeit alle Denkbarkeiten in Betracht: daß die Zahlen und ihre Einheiten allgemein addierbar, oder allgemein nicht addierbar angenommen würden, oder die Einheiten jeder Zahl unter sich addierbar, aber nicht addierbar mit denen jeder andern Zahl. Die zweite Einteilung (1080 a 37 ff.), ob man die Zahlen von den Sinnendingen trennbar annimmt oder nicht, kommt für uns nicht in Betracht, da das letztere nur die Lehre der Pythagoreer angeht, während für Plato und dessen Schule ihm das letztere für ausgemacht gilt.

α) Die Einheiten seien alle gleichartig (*ὅμοιοι*, 1081 a 10), durch nichts von einander unterschieden (1080 a 22), also in einer Reihe stehend (*ἐφεξῆς* l. 20), mithin allgemein addierbar (*συμβλητοί*). Dann ist es einfach die mathematische Zahl, von der man redet, und es giebt keine andre. Sie kann aber dann nicht zugleich für alles das einstehen, was die Idee leisten soll. Die Ideen sollten doch begrifflich verschieden sein. Und da auch nichts andres aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit sich erzeugen würde als die mathematische Zahl, so könnte es auch nicht außerdem die Ideen geben.

β) Sind dagegen die Einheiten durchaus ungleichartig, mithin nicht addierbar, so würde auch nicht eine Zweiheit, Dreiheit und so fort daraus entstehen können; denn, wie man sich auch diese Entstehung denken mag, so müßten die in der Zweiheit, Dreiheit u. s. f. zusammengefaßten Einheiten zugleich (ohne einen Vorrang der einen vor der andern) hervorgehn. Denn, wenn nicht, so wäre die erste Einheit z. B. der Zwei voraus da vor der andern, folglich vor der Zweiheit selbst, da diese ja erst mit dem Hinzukommen der andern Einheit fertig wird. Also wäre die Zweiheit nicht mehr ein ursprünglich erzeugter Begriff, was er doch sein sollte. — Ferner, es soll das erste die Eins sein, das zweite die Zwei u. s. f. Aber das zweite wäre vielmehr die erste Einheit der Zwei, mit der also eigentlich die Zweiheit schon gegeben wäre, während mit der andern Einheit der der These nach ursprünglichen Zweiheit es schon drei Einheiten, also die Dreiheit schon da wäre, die doch erst hernach kommen

soll, und so fort. Es läßt sich eben doch nicht wegbringen (will er sagen), daß die Einheiten sich nach den Gesetzen der Zahl verhalten, d. h. sich gleichartig aneinanderreihen müssen, wenn man auch, der Theorie zuliebe, gern das Gegenteil annehmen möchte. Einheiten sind eben als solche gleichartig und addierbar, es giebt keinen andern Begriff der Einheit, will Aristoteles sagen. Das wird dann noch weiter ausgeführt (1081 b 10 ff.). Mag man die Einheiten unterschiedslos setzen oder wodurch immer unterschieden, eine Zahl wird daraus nur durch Addition, z. B. 2 aus 1 + 1, 3 durch Zusatz einer weiteren Einheit und so fort. Man kann es also gar nicht ausschließen, daß die Zweiheit ein Teil der Dreiheit, diese ein Teil der Vierheit wird und so fort. Oder soll 4 etwa aus 2 + 2 entstehen, so müßte man zwei Zweiheiten in ihr setzen, außer der Zweiheit an sich, und so fort. Das alles sind unhaltbare Fiktionen (1081 b 30. Ferner 992 a 2—10: Die Einheiten wären gar nichts gleichartiges mehr, das Wort »eins« wäre unendlich vieldeutig gebraucht).

γ) So möchte die dritte Annahme noch am erträglichsten scheinen: die Einheiten jeder Idealzahl seien unter sich gleichartig und addierbar, dagegen ungleichartig und unaddierbar zu den Einheiten jeder andern Idealzahl. Aber der Grundfehler bleibt derselbe: daß die Idealzahlen hinsichtlich ihrer Ableitung von einander gedacht werden wie die richtigen Zahlen, und daß doch die Gleichartigkeit und Addierbarkeit der Einheiten, welche die unerläßliche Voraussetzung dieser Ableitung wäre, nicht stattfinden soll.

Zunächst läßt sich die Gleichartigkeit der Teile innerhalb jeder Idealzahl nicht aufrechterhalten, wenn doch diesen Teilen auch wieder ihre besondre begriffliche Bedeutung zukommen, wenn z. B. die Vierheit aus zwei Zweiheiten, die auch wiederum Ideen vertreten, bestehen soll. (Dies scheint der Sinn des dunkel gefaßten Arguments 1082 a 1—14, s. Bonitz.) Ferner (l. 15—26): die Zweiheit soll etwas für sich sein außer den zwei Einheiten. Wie besteht sie dann doch aus diesen, oder wie sind sie in ihr geeint? Bei gleichartigen Einheiten kann die Zweiheit nichts außer den zwei Einheiten sein. — Sodann (a 26—b 1): mögen immerhin die zwei Zweiheiten in der Vierheit zugleich sein, so ist doch die Vier an sich früher als die beiden Vieren in der Acht an sich, die ja durch jene erst erzeugt, also später sein soll. Dasselbe gilt von den beiden Zweiheiten in der Vierheit, im Verhältnis zur ursprünglichen Zweiheit, und schließlich von den Einheiten in der Zweiheit, gegenüber der ursprünglichen

Einheit. So werden schließlich alle Einheiten in den Idealzahlen Ideen sein, die Idealzahlen also aus Ideen zusammengesetzte Ideen. Dann müßte aber auch das, wovon sie die Ideen sein sollen, in entsprechender Weise zusammengesetzt sein, zum Beispiel, wenn es die Ideen von Tiergattungen sein sollten, wäre eine Gattung aus mehreren andern zusammengesetzt. (Vgl. 1084 a 21 ff.: Wenn z. B. die Dreiheit die Idee des Menschen, die Vierheit die des Pferdes verträte, so wäre die Menschheit ein Teil der Pferdheit.)

Überhaupt ist es eine leere, der Theorie zuliebe erzwungene Fiktion, Einheit und Einheit von einander verschieden zu setzen. Als Einheiten unterscheiden sie sich weder quantitativ noch qualitativ (1082 b 2—11, vgl. 991 b 21—27). Eins und Eins sind nun einmal immer Zwei, sogar wenn man die Begriffe auf Ungleichartiges anwendet wie Gut und Schlecht, Mensch und Pferd. Bei den Platonikern dagegen sollen nicht einmal die reinen Einheiten sich addieren (1082 b 11—19). Soll etwa drei nicht mehr als zwei sein? Wenn mehr, so ist ein Teil der drei = 2, es findet also Gleichheit statt, gegen die Voraussetzung. Sollen aber die Zahlen Ideen bedeuten, so muß man die Ungleichartigkeit behaupten, die Ideen bedeuten ja eben begriffliche Verschiedenheiten. Somit entspricht freilich die Annahme der Ungleichartigkeit der allgemeinen Voraussetzung, aber sie ist in sich unhaltbar und macht damit die Voraussetzung unhaltbar (1082 b 19—37).

Was sollte überhaupt der Unterschied der Einheiten und der Zahlen sein? Zahlen unterscheiden sich als solche der Quantität nach, aber die Einheiten als Einheiten können sich nicht quantitativ unterscheiden, sonst wären auch die aus gleich vielen Einheiten gebildeten Zahlen quantitativ verschieden. Sollten die früheren Einheiten kleiner sein, die folgenden größer und größer werden, oder umgekehrt? Das alles wäre unlogisch. Aber auch eine qualitative Verschiedenheit läßt sich nicht denken. Die Einheit ist qualitätslos, die Zweiheit nur Grund der Vervielfältigung. Sollte es anders sein, so hätte man das gleich zu Anfang sagen, man hätte erklären müssen, worin die Verschiedenheit der Einheiten bestehe, und vor allem, weshalb eine solche notwendig stattfinde (1083 a 15—17).

Zu der ganzen subtilen Kritik macht Bonitz (im Kommentar zur Metaphysik, S. 553) die sehr begründete Anmerkung, daß Aristoteles nicht aus den gewöhnlichen Begriffen der Einheit und der Zahl hätte argumentieren dürfen, wenn doch Plato diese schon in

seiner ersten Annahme (der Ungleichartigkeit der Einheiten) abgelehnt hatte. Er hätte sich begnügen sollen, meint Bonitz, einfach den innern Widerspruch dieser Annahme ungleichartiger Einheiten nachzuweisen. Indessen, so richtig das erstere ist, so dürfte die letzte Bemerkung wohl nicht ins schwarze treffen. Hat Plato ein so wesentliches Merkmal der Zahl wie die Gleichartigkeit und also Addierbarkeit der Einheiten von seinen Idealzahlen verneint, so handelt es sich um eine Erweiterung des Begriffs der Zahl, deren Recht zu prüfen war. Es hätte gefragt werden müssen, ob es eine ebenso gesetzmäßige Erzeugung von Begriffen wie die der Zahlen aus der Einheit auch im nichtquantitativen Gebiet, ob es eine ebenso gesetzmäßige Erzeugung auch der Qualitäten giebt; und ob diese der Erzeugung der Zahl etwa nicht bloß parallel geht, sondern ein einheitlicher Gesetzesgrund existiert, aus dem beide gleichermaßen und in notwendiger Korrelation zu einander hervorgehen. Da Aristoteles an eine solche Möglichkeit auch nicht im entferntesten denkt, so ist seine ganze, unter seinen falschen Voraussetzungen gewiß überaus gründlich durchgeführte Widerlegung nichts als ein einziges großes Mißververständnis des Fragepunkts, eine *ignoratio elenchi.* Zur Entschuldigung gereicht ihm, daß Plato selbst den großen und neuen Gedanken, mit dem er rang, vielleicht nicht bis zu dem Grade der Deutlichkeit sich entwickelt hatte, der genügt hätte, alle Zweifel zu zerstreuen, und daß er, und mehr noch die Schüler, in der weiteren Ausführung seiner Idee sich auf Gedankenspiele einließ, in denen ein so geübter Beweiskünstler wie Aristoteles nicht ohne Grund den »apodeiktischen Ernst« vermissen konnte.

d) Wäre aber auch der Begriff der Idealzahlen in sich möglich, so versteht man doch nicht, inwiefern die Zahlen Ursachen der Wesenheiten und des Seins sein können (1092 b 8—25, vgl. 991 b 9—21). Etwa so, wie die Endpunkte die geometrische Gestalt definieren, oder wie die Harmonieverhältnisse sich durch Zahlproportionen ausdrücken? Aber wie könnten auf die erstere Weise Qualitäten wie weiß, süß, warm definiert werden? Eine Zahlproportion aber kann zwar wohl eine Definition liefern, zum Beispiel eine stoffliche Zusammensetzung wird definiert durch das Verhältnis, in dem die Stoffe sich mischen; aber dann ist erstens das Zahlverhältnis die Wesenheit, nicht die Zahl; diese ist höchstens die Materie (l. 18); und sie fordert überdies stets noch das andre, dessen Zahl sie ist; sie bedeutet etwa so und so viel Teile des und

des Stoffs und dergleichen. Auch so wäre die reine Zahl nicht einmal die stoffliche Ursache, viel weniger die formale oder die bewegende oder Endursache.

Als einziger Versuch einer bestimmteren Durchführung der Theorie lag ihre Anwendung auf die Ableitung der geometrischen Grundbegriffe vor. Aristoteles unterläßt nicht auch diese noch einer besondern Kritik zu unterziehen (*M* 9, 1085 a 7—b 4, vgl. *A* 9, 992 a 10—24 und b 13—18). Man ließ den drei Dimensionen des Raumes drei Arten des Groß-und-Kleinen entsprechen: das Lang und Kurz, Breit und Schmal, Tief und Flach (vgl. Plato im Staat, 528 DE, im Staatsmann, 299 E, und in den Gesetzen, 819 E, wozu Ritters Kommentar). Aber so ständen die Dimensionen abgelöst neben einander, es gäbe keinen stetigen Übergang von der Länge zur Fläche und von dieser zum Körper, da zwischen den Arten des Groß-und-Kleinen doch kein solcher angenommen werden dürfte, denn sie sollten dem Begriff nach verschieden sein (1085 a 9—19; 992 a 10—19). Ferner, wie wollte man Winkel, Gestalten u. s. w. ableiten? Übrigens verhält es sich hier ganz wie bei den Zahlen: alles genannte, Länge, Breite und Tiefe, sind Bestimmungen der räumlichen Ausdehnung (deren Begriff also schon zu Grunde liegen muß), und erzeugen nicht die Ausdehnung (1085 a 19—23). Den Punkt wollte Plato, wie gesagt, gar nicht als eignen Begriff gelten lassen, sondern erklärte ihn als die Linie in ihrem unteilbaren Ursprung. Aber als Grenze ist er doch ein selbständiger Begriff, so gut wie Linie und Fläche, wendet Aristoteles ein (992 a 19—24).

Andre wollten den Raum erzeugen aus dem Punkt, der etwas wie die Einheit sei, und einem zweiten, der Mannigfaltigkeit entsprechenden, mithin stofflichen Prinzip. Das entspräche eher der Forderung eines einheitlichen Grundbegriffs des Raumes, vorhergehend den Begriffen der räumlichen Dimensionen. Aber aus einer einheitlichen Materie wäre der Unterschied der drei Dimensionen, aus je einer besondern für jede von diesen ihr stetiger Zusammenhang nicht zu erklären, wie vorher (1085 a 32—b 4).

Diese Bedenken würden sich befriedigend nur beantworten lassen durch eine wirkliche genetische Darstellung der Raumgesetze aus den Gesetzen nicht sowohl der Zahl als der Mannigfaltigkeit überhaupt, wie die neuere Mathematik sie ins Auge faßt und wie sie, denke ich, auch geleistet werden kann. Daß Plato sie nicht geleistet hat, ist gewiß zuzugeben. Daß sie aber überhaupt nicht

zu leisten sei, daß die Forderung dieser Herleitung nicht zu Recht bestehe, folgt daraus keinesfalls. Also würde die Widerlegung, auch wenn sie übrigens zuträfe, zwar die Durchführung, aber nicht das Prinzip treffen.

Da nun der geometrische Raum sich nicht aus den als Zahlen gedachten Ideen ergiebt, er aber doch, gleich diesen, sowohl vom Sinnlichen als vom Mathematischen, das eine Mittelstellung zwischen jenen und diesem einnehmen sollte, unterschieden wird, so müßte er noch ein viertes neben diesen allen (den Ideen, dem Mathematischen und dem Sinnlichen) sein (992 b 13—18).

e) Als letzter Fragepunkt bleibt übrig, wie die als Zahlen gefaßten Ideen sich zum Guten verhalten (*N* 4—5, 1091 a 30—1092 a 17, und Kap. 6). Das Eine an sich soll zugleich das Gute an sich sein (1091 b 14). Nun ist es zwar ganz richtig, das letzte, sich selbst genügende, unvergängliche Prinzip zugleich als das Gute anzunehmen, denn nur darum erhält es sich und ist sich selbst genug, weil es gut ist (l. 15—20). Aber es als das Eine zu setzen und dieses als das letzte Element der Zahl, hat doch seine große Schwierigkeit. Es wäre dann z. B. alles numerisch Eine an und für sich etwas Gutes, und so an Gutem freilich kein Mangel (b 25). Und alle Ideen wären an und für sich etwas Gutes. Da hätte man dann die Wahl, entweder nur vom Guten Ideen zu setzen, dann gäbe es keine von den Substanzen, oder, wenn auch von diesen, so wären z. B. alle Tiere und Pflanzen gut, nicht nur die Ideen, sondern auch, was daran teilhat. Dagegen müßte dann das dem Einen entgegengesetzte Prinzip (das Mannigfaltige oder wie man es sonst definieren mag) das Schlechte vertreten. Dann hätte überhaupt alles an Schlechtigkeit teil außer dem an sich Einen; die Zahlen sogar an noch reinerer Schlechtigkeit als die Raumgrößen. Das Schlechte wäre der Ort oder, wenn man die Aristotelische Korrektur des Begriffs der Materie annimmt, die Potenz des Guten. Da nun andrerseits das Gute doch notwendig unter den Prinzipien seine Stelle finden muß, so müssen wohl die Prinzipien in jener Lehre unrichtig angesetzt sein.

Kap. 6: Man giebt als Grund des Guten das bestimmte Zahlverhältnis an. (So in der That Plato im Philebus.) Aber das bloße zahlenmäßige Verhältnis begründet als solches nicht die Güte einer Sache. Alles, was man im einzelnen als Beleg anführt, beruht in der That nur auf nichts beweisenden, spielerischen Analogien (1093 a 1—b 6). Übrigens würde z. B. die Harmonie aus den Ideal-

zahlen nicht einmal hervorgehn, da bei diesen die nach gewöhnlichen Zahlbegriffen gleichen Zahlen qualitativ verschieden sein sollen (1093b 21—24).

Es ist auch hier anzuerkennen, daß die Einwände auf wirkliche Fehler oder Mängel in der Durchführung der fraglichen Theorie hinweisen. Es ist schwierig genug bei Plato (auch im Philebus), wie die bloße Zahlbestimmtheit oder das zahlenmäßige Verhältnis, ohne daß ein Unterschied angegeben würde, zugleich Grund des Seins und des Guten sein soll, welches beides doch keinesfalls ganz zusammenfällt. Daß aber beides seinen gemeinsamen letzten Grund im Gesetz, im gesetzmäßigen Bestand hat, ist darum nicht weniger wahr, und wird von Aristoteles sogar in dieser Polemik selbst indirekt bestätigt, wenn er (1091b 17—18) den Begriff des Guten mit dem der Erhaltung (*σωτηρία*) in engem Zusammenhang denkt. Plato aber fanden wir bereits im Staat auf dem Wege, sowohl den Zusammenhang als den Unterschied der Begriffe des Seins und des Sollens zu entdecken als Zusammenhang und Unterschied fundamentaler Methoden der Erkenntnis, fundamentaler Arten, den Gegenstand zu setzen. Das ist es, was die Aristotelische Kritik, hier wie durchweg, verfehlt.

Und so wird durch diese ganze Polemik, die bis heute das Arsenal aller Angriffe auf Plato ist, das Grundprinzip der Ideenlehre, welches das Prinzip des Idealismus überhaupt ist, in keiner Weise erschüttert. Es ist geblieben und wird bleiben: das methodische Prinzip der Wissenschaft.

Namen- und Sachregister.

Das Register erstreckt sich nicht bloß auf den Inhalt dieses Buches, sondern fügt noch ein umfängliches Stellenmaterial hinzu, mit dem die Darstellung nicht belastet werden sollte. Es strebt in den berücksichtigten Hauptterminis der Logik Platos zwar nicht lexikalische Vollständigkeit an, aber es wollte keine Stelle auslassen, die sachlich von irgendwelcher Bedeutung ist. Es ist außerdem der Hauptinhalt folgender früheren, auf Plato bezüglichen Arbeiten des Verfassers in das Register anfgenommen: Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum (Berlin, W. Hertz, 1884; cit. Forsch.); Die Ethika des Demokritos (Marburg, Elwert, 1893; Eth. Dem.); Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik (Sonderabdruck aus dem Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, Bd. VIII, Berlin, Heymann, 1895; Pl. St.); eine Reihe von Abhandlungen und Rezensionen in den Philosophischen Monatsheften (Mh.), dem Archiv für Geschichte der Philosophie (Arch.), dem Philologus (Philol.), Hermes (Herm.), der Berliner Philologischen Wochenschrift (Philol. Woch.), endlich einige Artikel in Pauly-Wissowas Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Die Citate Platonischer Schriften folgen sich regelmäßig nach der in diesem Buche zu Grunde gelegten Anordnung der Schriften, unter den Abkürzungen:

Ap.	= Apologie	Kra.	= Kratylus
Kri.	= Krito	Phdo.	= Phaedo
Pro.	= Protagoras	Gstm.	= Gastmahl
La.	= Laches	St.	= Staat
Cha.	= Charmides	Pa.	= Parmenides
Men.	= Meno	So.	= Sophist
Go.	= Gorgias	Phi.	= Philebus
Phdr.	= Phaedrus	Sttsm.	= Staatsmann
The.	= Theaetet	Ti.	= Timaeus
Eu.	= Euthydem	Ges.	= Gesetze

Abstraktive Ansicht von der Erkenntnis 367 ff. 376 f. Aristoteles abstr. Auffassung der wissenschaftlichen (bes. der mathematischen) Erkenntnis 402. 404. 423 f.

Alexander von Aphrodisias 231. 417. 421.

Alkmaeo, Anklänge an — im Phdr. u. Phdo. 79. 147. Philol. 2, 586[6]. Herm. 35, 425 f.

Anamnesis, *A-priori*-Erkenntnis als **Wiedererinnerung** (Men. 81—86) 14. 28. 30 f. 33 ff. (98 A) 34. 39. (Wieweit nur Einkleidung) 35. (Phdr. 249 C) 66. 68; (vgl. 275 A) 71. (The. 150 D) 99. (Phdo. 72 E ff. 87 A. 92 A D) 130. 138 ff. (74 E *προειδέναι*, der historische Ursprung des *a priori*) 139. (W. fordert dialektische Erziehung, Phdo. 76 B, The. 186 C) 140 f. (Vorfinden

oder Erzeugen?) 141. 150. (Letzte Reinigung des Motivs der W. im Gstm.) 174 (und St. 518C) 196. (Platos psychologischer Apriorismus von Aristoteles abgelehnt) 377. 408.

An sich, *αὐτό, αὐτὸ καθ' αὑτό.* Verschiedene Wendungen, im folgenden durch die beigesetzten Buchstaben angedeutet: (a) *αὐτὸς* mit Subst. abstr. wie *αὐτὴ ἐπιστήμη, αὐτὸ τὸ κάλλος.* (b) *αὐτὸ* (neutr.) mit Subst. abstr., wie *αὐτὸ ἀρετή.* (c) *αὐτὸ* mit Neutr. des Adj., *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν.* (d) *αὐτὸ ὃ ἔστιν.* (e) *αὐτὸ τὸ εἶδος* u. dgl. (f) *αὐτὸ* alleinstehend, *αὐτὸ ἕκαστον* u. dgl. (g) *αὐτὸ καθ' αὑτό.*

Prot. 330C (b) D (a) 360E (b) S. 16. — La. 190A (a). — Men. 100B (g) 69. — Phdr. 247D 250E (a) 277B (*κατ' αὐτὸ ὁρίζεσθαι*) 69. — The. 146E (d) 96. 196A (c) 97. 175C (a) vgl. 172B (*οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον*) 97. 154E (*θεάσασθαι αὐτὰ πρὸς αὑτὰ τί ποτ' ἐστὶν ἃ διανοούμεθα*). 152D 205C (g) 97; vgl. 152A (*αὐτὸ ἐφ' ἑαυτό*). 160C (*αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ*). 153D (*αὐτὸ ἕτερόν τι*). — Eu. 301A (c). 281 DE (g). — Kra. 386AD (die Dinge haben *αὐτὰ αὑτῶν τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας*). E (*καθ' αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ᾗ πέφυκεν*) 122. 389 BD (d) 122f. 439CD (c) 440A (be) 124f. — Phdo. 65D (c) E (f) 66A (g) E (*αὐτὰ τὰ πράγματα*) 134f. 74ACE 75C (c) 74BD 75B (d) 139. 78D (*αὐτὴ ἡ οὐσία, — αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὅ ἔστι τὸ ὄν ... μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό*) 143. 83B (g). 100C (c) D (a) 103B (c) C 106D (e) 155. — Gstm. 211C (d) D (c) 171. 211B (g) 173. — St. II 363A cf. 472C 612B (b) vgl. 366E (*αὐτὸ ἑκάτερον τῇ αὐτοῦ δυνάμει*) 357B (*αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα*) 358A (*αὐτὸ δι' αὑτό*) 367BDE 358B (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ*, cf. D) Mh. 25, 354. — III 402BC (*αὐτὰ τὰ εἴδη — εἰκόνες*) ebda 353. — IV 437E 438A (*αὐτὸ ἕκαστον — ποιόν τι*) C (*ἐπιστήμη αὐτὴ μαθήματος αὐτοῦ = ἐπιστ. ἁπλῶς*) 178f. — V 476A (*αὐτὸ ἓν ἕκαστον εἶναι*) B (cg) C (a) D (f) 479A (ca) E (cf). VI 490B (d) 493E (c) 181f. — VI 506A (c) 507B (c) 185. 510D (a) 188. — VII 516B (g) 517E (a). 524D (g) 197. 525AE (c) 198. 526B (a) 532A 533B (df) 210. — IX 572A (g). — X 597C (*αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστι κλίνη*) 598A (*αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φύσει ἕκαστον*) 211. 612B (s. o.) — Pa. 129A (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰδός τι ὁμοιότητος*) 221. 129B (cde) D (*χωρὶς αὐτὰ καθ' αὑτὰ τὰ εἴδη*) 130A (e) B (*χωρὶς εἴδη αὐτὰ ἄττα, αὐτὴ ὁμοιότης, δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό*) C (e) 225f. 131C (ea) D (ac) 133A (*εἴδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὑτά*) C (*αὐτήν τινα καθ' αὑτὴν ἑκάστου οὐσίαν*) E 134A (a) B (e) C (*ἰδέας αὐτὰς οὔσας, αὐτό τι γένος*) 135A (e) B (*γένος τι ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν*). — So. 238 (g) 277. 245A (c) 279. — Phi. 62A (a) 327. (Anders 51CD *καθ' αὑτὰ καλά, αὐτὰς καθ' αὑτάς*, opp. *πρὸς ἕτερον.* 53D *αὐτὸ καθ' αὐτό = οὗ ἕνεκα*). — Ti. 51C (Feuer etc. nicht *αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ, αὐτὰ καθ' αὑτά*) D (e) 349) — Aristoteles über den Zusatz des *αὐτό* 399. 405. (*αὐτὸ ἕκαστον*) 412.

Anaxagoras (Ap. 26D s. Naturwissenschaft. Phdr. 270A) 83. 147. vgl. Herm. 35, 421. (Phdo. 97C ff., cf. Kra. 400A 413C) 148f. *νοῦς* bei A., Plato und Aristoteles 194 vgl. 310ff. Philol. 2, 586[6]. Herm. 35, 425f.

Anaximander, Anklänge an — im Phdr. (245Cff.) und Phdo. (97E 109A) 79. 147.

Andre, Das, *ἄλλο,* im Sinne des »Teilhabenden« (Phdo. 100C 102B) 151. *τὰ ἄλλα* im Pa. (129A 130E) 239f. *τὰ ἄλλα τοῦ ἑνός* (136B. 153A. 157B und ferner; 164C) 238ff. 252. 256f. 266. (Korrelatbegriff zum Eidos, das *x* der Erkenntnis) 239f. 258. (Unbestimmte Mannigfaltigkeit) 259. 266. (*ἕτερα φύσις τοῦ εἴδους* 158C) 260.

Antisthenes. Beziehungen auf — im Theaetet (allg.) 92. (152Eff.) Arch. 3, 347[1]. (155E) Forsch. 195ff. (161Cff.) 104f.; Forsch. 11ff. (187ff.) 113—115. (The. Eu. u. Kra.) 94f. (bes. The. 190E, Eu. 285—288) 117f.; Arch. 3, 350ff. (Kennzeichnung des

A. im Eu.) Philol. 2, 616[64]. (Kra.) 119—121. Mh. 24, 60[35]; 26, 465f. Arch. 3, 351. 523f. (Phdo. 79AB 81B u. a.) Forsch. 199. Arch. 3, 525f. (St. 583Bff. Phi. 44Bff. nicht A.) Forsch. 200. Arch. 3, 521ff. Eth. Dem. 157. (So. 246Aff.) 280f. Forsch. 196. (251B) 285. — Vgl. Artikel Antisthenes in Pauly-Wissowa, Real-encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft I, 2538ff.

Anytus (Men. 90ff.) 12.

Apeiron (The. 183B) 107. (Pa. allg.) 258. (158CD) 260. 300. (165A—C) 267. (164D 165B vgl. 144BE) 267. (Phi. 15B *γιγνομένοις καὶ ἀπείροις*) 297. (16C *πέρας, ἀπειρία*) 298. (*τὴν τοῦ ἀπείρου ἰδέαν* 16D, cf. *ἀ. φύσις* 18A. 24E. 28A; *ἕν, ἄπειρον* 16D, *εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα* E) 298f. 301f. 303. (Wortspiel 17E) 302. (23C) 304. (Komparativische Prädikate 24A—C, 25A—C; *ἀτελές* 24B) 305 cf. 414. (*ἀπέραντον* 28A; ohne Anfang, Mitte und Ende 31A cf. Pa. 165AB) 306. (Fließende Bestimmbarkeit) 306f. (Nicht entsprechend dem *θάτερον* des Soph.) 317f. (Warum nicht im Soph.) 319. (Staatsm. 273D) 335. (Ti. 30A *τάξις, ἀταξία*) 340. (35AB 36CD *ταὐτόν, θάτερον*) 344. (48A cf. 46E *πλανωμένη αἰτία*) 347. (Ges. 820C cf. Phi. 25A das Inkommensurable) 363. (Das A. in der späteren Ideenlehre) 414. (Zusammenhang mit dem Pythagoreismus) 416 cf. 347. (Doppelbedeutung des A. als Stoff für das Sinnliche und die Ideen) 418. (Systematische Bedeutung: unendliche Bestimmbarkeit) 370. 374. 383ff. 427. (Aristoteles Ablehnung des Unendlichen) 373f. 387. (Das Unendliche als Potenz) 384f.

Aporie (Sokrates: Ap. 23A. Pro. 348C. La. 200E. Cha. 165B. Men. 80AC. The. 149A 151A 168A 210C) 5. 98. (A. und Euporie Phdo. 84CD 85D) 131. (Gastm. 203CE) 164. (So. 236E 241B, *διαπορεῖν* 217A 250E) 276. (Phi. 15C cf. 20A) 298. 300.

Aristarch von Samus 207. 363.

Aristippus (im The. berücksichtigt) 92. 100. 104. Arch. 3, 347ff. Philol. 4, 263.

Aristoteles (Metaph.) Mh. 24, 37ff. 540ff. (Buch *Z*) 388. Mh. 24, 561ff. (Buch *K*) 285[1]. Arch. 1, 178ff. (Nennt Zeno als Urheber der Dialektik) 63. (Charakteristik der Eleaten) 72. (Empedokles Vorahnung der »Form«) 228. (Demokrits und Platos Theorie der Materie) 269. 356. (Benutzung Platonischer Schriften als Quelle über Sokrates) Mh. 30, 347. (Über Antisthenes) 117. (Allgemeine Stellung zu Sokrates und Plato) 217. 370f. 404. (Bezugnahme auf den Staat, 530C) 408, cf. 208. (Soph.) 285[1]. 427. (Tim.) 351. (Nichtbeachtung des Parm.) 218. (Bezugnahme auf Pa. 133A) 233. 409. (Bericht über Platos Lehrvorträge) 415. 417. (Weiß nichts von einem Preisgeben der Ideenlehre) 226. 358. (Schon als Platos Schüler gegen ihn aufgetreten) 284. (Art der Polemik gegen ihn) 370. 411. 413. 425. (Wörtliche Auffassung der Metaphern) 37. 73f. (Teilhabe) 151. 229. 233. 351. 409ff. (*ἐργαζόμενον*) 339. 410. (*χωρισμός*) 73. 137. 142. 225. 284. 371. 402ff. (Verdinglichung der Begriffe) 173. 217. 226. 392. 404f. (Ideen als Einzeldinge) 380. 399; (nur andre Sinnendinge) 405. (Sein der Ideen mißverstanden) 390ff. 407. (Ewigkeit als Zeitdauer verstanden) 412. 426. (Ideen bes. von Substanzen) 397. 407. (Biologische Gattungen als Ideen) 228. (Argument vom »dritten Menschen«) 213. 231. 392f. 406f. (Gegen den psychologischen Apriorismus Platos) 139. 377. 408. (Argument aus der Möglichkeit der Erkenntnis) 125. 406. (Überspannung des Mathematischen) 409. (Vergewaltigung der Mathematik) 425. 430. (Verdinglichung des Raumes) 403; (des Mathematischen und der Idealzahlen) 421. 423f. (Platos Raumlehre kritisiert) 422ff. 435. 438. (Ignoratio elenchi btr. der Idealzahlen) 420. 432f. (Keine Begründung des Geschehens) 151. 158.

408ff. (Gegen die Idee des Guten) 411ff. 435f.

(Verdienst um die Erkenntnis der Form der Wissenschaft) 8; (um die Methodik der Spezialwissenschaften) 335. 379. (Überschätzung der gemeinen Vorstellung) 376. 383. (Abstraktive Auffassung der Erkenntnis) 370. 402. 404. 423f. (Nichtverstehen der genetischen Auffassung) 404f. 425. 427. (Ablehnung des Unendlichen) 373f. 387. (Das Unendliche als Potenz) 384f. (Kant trifft seinen Dogmatismus, ohne an ihn zu denken) 388. (Begriff, *τί ἦν εἶναι*) 2. 386. (Definition und Einzelding) 389ff. 393f. (Beweistheorie) 372ff. (Hypothese und Axiom) 374ff. (Frage des Beweises der Prinzipien) 375. (Zirkel seiner Beweistheorie) 378. (Identitätssatz) 373. 375. 385f. (Kategorien) 380ff. Mh. 30, 78ff.; (nicht bei Plato vorgebildet) 242. (Potenz) 376. 378. 383ff. 394ff. 427. (Das Allgemeine die Potenz des Einzelnen) 401f. (Psychologie der Erkenntnis) 377ff. (Einzelnes und Allgemeines) 379ff. (Substanzlehre) 385ff. (Innerer Widerspruch derselben) 393. 395. 399. (Erkenntnis und Gegenstand klaffen auseinander) 402. (A. und Platos Begriff der Materie) 394. (Nichtsein) 427. (Bewegende und Formalursache) 341. (Ewigkeit der Form) 395f. (*φύσις*) 376. 398. (Teleologie) 398. (Der unbewegte Beweger) 194. (Monismus) 424f.

Aristoxenus 128. 208.

Arithmetik s. **Zahl.**

Astronomie, vgl. auch Kosmologie. (Go. 451C. — Phdr. 245f. 270A) 83f. Herm. 35, 425f. (Phdo.) 157. (St. 528ff.) 203—208. (Reiner Aufbau der Wissenschaft, Abweisung des Sinnlichen) 208. 408. (Ti.) 345f. (Ges. 821f.) 363. (Verhältnis zum Staat) 364. (Prinzipielle Bedeutung) 410f.

Begriff, Begriffsbestimmung (Definition) 2f. (*ὃ ἔστι* formelhaft, Phdo. 75C 92D, vgl. St. 507B 597AC Pa. 129B 133E 134A) 130. 213. — Prot. (*τί* oder *ὅ τί ποτ' ἐστίν* 312C 360E) 16. — La. (185B 190ABDE; 191E *τί ὂν ἐν πᾶσι ταὐτόν ἐστιν* 192A 194B 199E; 194C *ὁρίζεσθαι*) 21. — Cha. (159A 160D; 163E *ὅρισαι*, 164A *διορίζομαι*; 166D *ἕκαστον τῶν ὄντων ὅπῃ ἔχει.* 171A *ὥρισται*, 173E *ἀφορίζεσθαι*, 175B 176A). — Men. (72ABC *ὃ τυγχάνει οὖσα.* E *πρὸς τὸ ἰσχὺς εἶναι.* 73AC *ἡ αὐτὴ πάντων*, D *ἕν τι κατὰ πάντων*, E *ἀρετή — ἀρετή τις, σχῆμά τι — ἁπλῶς σχῆμα*, cf. 74B; 74A *μίαν διὰ πάντων*, B *κατὰ πάντων.* C; D *κατέχει*; E; 75A *ἐπὶ πᾶσι ταὐτόν*, 76A *κατὰ παντός, συλλαβών*, 77A *κατὰ ὅλου.* 79A *μὴ καταγνύναι*, vgl. 77A *παῦσαι πολλὰ ποιῶν ἓκ τοῦ ἑνός.* CD; 88C *συλλήβδην*, E *κατὰ πάντων.* 100B) 38. — Go. (463C *τί, ὁποῖον*, wie Men. 71B 86E. 464C *ἐπικοινωνοῦσι, διαφέρουσιν.* 465A *ὁποῖ' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν.* Zu weiter Begriff 453CD. Proportion unter Begriffen 465BC. *διέστηκε φύσει, φύρονται ἐν τῷ αὐτῷ* ebenda, *ἀκρίτων ὄντων* D. *ἀντίστροφον* D. — 475A *ὁρίζεσθαι*, 488A *ὅρος, διόρισον*) 44f. — Phaedr. (237C *περὶ οὗ ἡ βουλή*, cf. 265D *περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ.* Zu *ὁμολογεῖσθαι* cf. La. 185B. — Ebenda *θέμενοι ὅρον*, 238D *ὥρισται*, 239D *ἓν κεφάλαιον ὁρισαμένους.* 263D 265D 269B 277B *κατ' αὐτὸ ὁρίζεσθαι.* — 238D *ὃ τυγχάνει ὄν.* 262B *ὃ ἔστιν ἕκαστον τῶν ὄντων.* 265D. 269B *τί ποτ' ἔστι*) 65—69. (Begriff durch Abstraktion aus dem Sinnlichen gewonnen?) 85. — The. (145E 146E 147B. 146D *ἓν — πολλά.* 147D *ἄπειροι τὸ πλῆθος, ξυλλαβεῖν εἰς ἕν.* 148D. 148A *ὡρισάμεθα*) 96. (Zu 190A *ὁρίσασα* vgl. S. 110. u. 305. — Existenz von Begriffen) 97. (Begriffliche Erkenntnis) 100f. 107f. (Falsche Definition durch mechanische Zusammensetzung, 207A) 115. (*διαφέρον* und *κοινότης* 208D, *διαφορότης* 209A 210A). — Phdo. (Definition zu begründen durch Deduktion) 78. 131. (Definition Sinn der Idee) 151. (*ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν* 65D.) — Gstm. (195A 199C 201E cf. 204BC). — Staat (331 D *ὅρος*, vgl. 341B 436B 439E 454B 558D. —

332C 336A 354BC 358BE 368C 444A 493B. — Zu 524C διωρισμένα vgl. S. 225). — So. (218BC 240A, τὸ διὰ πάντων, ἐπὶ πᾶσιν ἕν. 242C διορίσασθαι. 247D εἰς ὃ βλέποντες ἀμφότερα εἶναι λέγουσι. E τίθεμαι ὅρον. 258D τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν. 263C ὡρισάμεθα τί ποτ' ἔστιν). — Phi. (Einheit des Begriffs vielfach: 12C μορφὰς ἀνομοίους ἀλλήλαις. E διάφορον, διαφορότητα. 13BC. DE ἕν—πολλά. 14CDE 15B 16C 17D 19B. τιθέναι, συναγαγεῖν εἰς ἕν 23E 25ACD, ähnlich 26D. 32A ἑνὶ λόγῳ. 34E πρὸς τί ταὐτὸν βλέψαντες οὕτω πολὺ διαφέροντα ταῦθ' ἑνὶ προσαγορεύομεν ὀνόματι. 60D 64E. — Zu 17D ὅρους τῶν διαστημάτων vgl. S. 302). — Ges. (895DE 963B 964A 965CD 966A) 358. — Aristoteles (τί ἦν εἶναι) 2. (Definition und Einzelding etc.) 379f. 386. 389ff. 393f.

Beharrung und **Veränderung**; vgl. auch **Sein** und **Werden**. Pro. (356DE) 17. — La. (198D) 21f. — Men. (98A μόνιμος, 87D μένει, 89C) 39 (vgl. Go. 509A 527B) 42. — Phdr. (Schroffe Entgegensetzung von B. und V.) 83, vgl. Herm. 35, 421. (Erhaltung) 83. — The. (Grenzenlose Veränderlichkeit des Sinnlichen, Festigkeit der Begriffe: 152DE 157B) 100ff. (Widerlegung der absoluten Veränderlichkeit, 181ff.) 107. (Eleaten und Herakliteer, 179—181) 108, vgl. 144. (B. u. V. nicht unter den Grundbegriffen) 162. — Kra. (Widerl. d. abs. V. 439f.) 124f. — Phdo. (Idee als Beharrendes; ἀεὶ — οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχον: 78CDE 79ACD 80B) 143 (cf. St. 479AE 484B 485B 500C) 182 (So. 248A 249B 252A; Phi. 59C 61DE; Sttsm. 269D; Ti. 28A 35A 49A 52A. — Zwei Gattungen des Seins) 138. 144; vgl. 160. 162. (Prinzip der Erhaltung) 148. 155ff. — St. (Das Gute als Ausdruck der Erhaltung, des Bestandes) 193. 195 (vgl. Phi. 26C) 309f.; 436. — Pa. (B. und V. als Kategorien; Verhältnis zum Zeitbegriff) 242. (138Bff.) 243. (145Ef.) 246. — So. (248ff.) 281. 283. (Kateg. 254D) 287f. (Verflechtung 256B) 289f. — Phi. (Konstante u. veränderliche Größe) 306. 307f. (Verh. zu πέρας und ἄπειρον) 317f. (Nochmals schroffer Gegensatz von B. u. V., 58ff.) 326f. (Sttsm. 269DE Möglichste B. der kosmischen Bewegung) 335. — Ti. (29B, vom Beharrenden eben solche λόγοι, vgl. auch 35A 37B) 338. (Verh. zu πέρας — ἄπειρον nach 35Aff.) 344. (Elemente nichts beharrliches, μόνιμον, 49E; fordern als beharrende Grundlage den Raum) 348. — Ges. (893B, sowohl B. als V.) 360. — Aristoteles Kateg. der V. u. B. 381f.

Berkeleys psychologischer Idealismus 232.

Bestimmung des Unbestimmten s. Peras, Apeiron.

Bewegung, φορά. (Als Art der Veränderung The. 181C, Pa. 138B, Ges. 893Cff.) 360. (Selbstbewegung und Kreisbewegung, Sttsm. 269DE) 335. (Selbstbewegung und auf andres sich erstreckende, Ges. 894B; jene primär, diese sekundär) 360. (Vgl. Phdr. 245Cff.) 79f. 83f. (Gezwungene B. Ti. 46E) 347. (Zeit repräsentiert durch gleichförmige B., Ti. 37Dff.) 346. (Wahre Gleichförmigkeiten der Gestirnbewegungen St. 529f.) 203ff. (Ges. 821Bff. bes. 822A) 363ff.

Beweis, ἀπόδειξις, vgl. Deduktion, Grund, Hypothesis, Notwendigkeit, Prinzip. S. 3. (Men.) 39. (Noch unentwickelt im Phdr.) 79. (B. u. Notwendigkeit The. 162E. — Kra. 436D) 125f. (Phdo. 72A 73A 77A 87A 92CD 105E) 131f. 153. (ἱκανόν 72A 77A 87A 105E cf. 101E 107B) 131. (St. 358B ἀπόδειξις. 368B ἀποφαίνειν. — Mathematischer B.) 188f. 199ff. (Sttsm. 284D) 333. (Astronomischer B. nicht durch Sehen, Ti. 91D. — Ges. 893B ἀπόδειξις, 966B ἔνδειξιν) 366. — Aristoteles Beweistheorie 372. (Letzte Obersätze) 373. (Hypothesen und Axiome) 374. 375. (Frage der Begründung der Prinzipien) 377. (Zirkel seiner Beweistheorie) 378f.

Bewußtsein, vgl. Psyche. — (Bewußtseinseinheit bes. The. 184D.) 108f.; (Pa. 132A) 230. (Logisches B., Phi. 15D) 298. (Beteiligung des B. bei Lust und Unlust, Phi.) 320f. (B. inwiefern erklärt durch das *ταὐτόν* und *θάτερον*, Ti. 35) 345.
Bonitz 24. 104. 423. 431. 432f.
Brandis 373.
Bruns 175 Anm.
Bryso 231.

Campbell 204.
Cyniker (Spott über die Ideenlehre) 218. 228.

Deduktion (als Grundsinn des Verfahrens der Ideen, bes.) 132. 153. 189. 201. 210. 212. 234. — (Direkte und indirekte D. im Pa. und Soph.) 236. 272f. (Transcendentale D. gegen Aristotelische Apodeixis) 375.
Demiurg, *δημιουργός*. (So. 265C *θεὸς δημιουργῶν*, Sttsm. 270A 273B *ὁ δ.*, Phi. 27B *τὸ δημιουργοῦν*) 311. 315. 335f. (Ti. 28A vgl. C 29E 37C etc.) 339ff. (Vgl. St. 596B 597B) 211ff. (Arist. über das *ἐργαζόμενον*) 339. 410.
Demokritus (gegen Protagoras) 106. (Kritik der Sinne) 133. (Beziehung auf ihn im Pa.?) 269; (im Ti.) 356f. vgl. 355. (Beziehungen schon im The.?) Arch. 3, 517ff. (St. 583ff. Phi. 44ff.) Forsch. 200ff. Arch. 3, 521ff. Eth. Dem. Kap. 8. (Sonstige Beziehungen) Arch. 3, 529f.
Denken, reines Denken, s. **Vernunft.**
Descartes (Gesichtspunkt der Methode) 62.
Dialektik. I. Motiv der Unterredung: (a) *διαλέγεσθαι, διάλογος, διάλεκτος,* (b) Fragen und Antworten, (c) Rechenschaft geben und fordern, (d) sich verständigen. — (Sokrates) 3. — Pl. Ap. 19D 21C 33B (ac) 37A 38A 41C; Kri. 49B 53C (a) 6. — Pro. 329AB (b) 335AB 336B (*τρόπος τῶν διαλόγων*) C (abc) 338A (*ἀκριβὲς εἶδος τῶν διαλόγων*) C (*διάλογος*) D (c) 348CD (a) 361E (*διέξοδον τῶν λόγων*) 14. 16. — La. 187C (bc) DE (c) 200E (*διάλογος*). — Cha. 166D (dc). — Men. 75CD (bcd; *διαλεκτικώτερον*) S. 37f. cf. 63. 179. — Go. 447C 448DE 449B (ab) 453BC 454C (Unterredung um des *λόγος* willen), 457C ff. (damit die Wahrheit zu Tage komme). 461E 462A (b) 471D (a) E ff. (Zeugenverhör). 473E (Lachen keine Widerlegung). 474A (Abstimmen; *τοῖς πολλοῖς οὐ διαλέγομαι* cf. 475E). 475D (*λόγος* als Arzt, cf. 505C). 495A (*τὰ ὄντα ἐξετάζειν*). 505E (gemeinsames Gut, daß die Wahrheit ans Licht komme, cf. Cha. l. c.; 506C) S. 44. — Phdr. 237C (d) 66. (Sokr. Unterredung als allein zulängliche Darstellungsform der Philosophie) 54 vgl. 57. 63. — The. 146AB (*τῆς τοιαύτης διαλέκτου*). 151C (b) 161B (ac) 161E (*ξύμπασα ἡ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία*). 167E (*διαλεγόμενος — ἀγωνιζόμενος*, cf. 164C). 169A (c) C *ἔρως τῆς περὶ ταῦτα γυμνασίας*). 175D 177B (c) 196E (*μὴ καθαρῶς διαλέγεσθαι*) S. 95. 189Ef. (*διαλ.* vertieft zum *διανοεῖσθαι*, cf. So. 263E 264A *ψυχῆς πρὸς ἑαυτὴν διάλογος*) 110 cf. 130. 295. — Phdo. 63CD 64C (d) 73A 75D (b) 76B (c) 78D (bc) 100E (*καὶ ἐμοὶ καὶ ὁτῳοῦν ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι*, cf. 101CD (c); Verständigung mit sich selbst auch 96E *οὐκ ἀποδέχομαι ἐμαυτοῦ*) 130. — Gstm. 194D (a) 199B (bd) 200E (d) 202A (c) 203A (*διάλεκτος*) 213E 215C ff. 221D ff. (Sokrates). — Staat I 328BD (a) 336C (b) 337E (bc) 343A (b) 344D (c) 345B (standhalten) 346A (*μὴ παρὰ δόξαν ἀποκρίνου*) 348B 350D (d) 354C (*διάλογος*). — V 454A (*διάλεκτος*) S. 179. — VI 487B (b) 511B (*τῇ τοῦ διαλ. δυνάμει*, cf. 537D) C (*ἐπιστήμης*) 188. — VII 525D 526A (a) 528A (ab) 531E 533C 534B (c) E (b) S. 210. — VIII 558D (*σκοτεινῶς διαλεγώμεθα*). — Pa. 135C (*τ. τ. δ. δύναμιν*, cf. D *ἀδολεσχία*) 233. 236. — So. 217C (ab) 230AB (cb) 237BC (bd). — Phi. 24E (bd). — Staatsm. 285D 287A (*διαλεκτικωτέροις*) 286A (c). — Motiv der Unterredung (Verständigung mit andern und mit sich selbst) auch bei Arist., 386.

II. Begriff der »Dialektik«, vorbereitet im Meno, 31f.; eingeführt im Phdr., 62ff. cf. 52; warum hier zu-

erst, 71, vgl. Herm. 35, 406. *διαλεκτικός, διαλεκτικὸν εἶδος* 266 C; *διαλ. τέχνη* 276 E; *μὴ ἐπιστάμενοι διαλέγεσθαι* 269 B. Kursus (273 E *πολλῆς πραγματείας*, 274 A *μακρὰ περίοδος*) 55. Bestandteile (*συναγωγὴ* und *διαίρεσις* 235 D 266 B 273 D 277 B) 67. D. als intelligibler Raum, 80. Letztes Objekt der D. nicht bestimmt, 81 f. Verquickung der D. mit Psychologie, 82 ff. — The. (161 E 167 E 169 C) 95. — Eu. (290 C) 119, cf. 64, Herm. a. a. O. — Kra. (390 CD *διαλεκτικός = ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνασθαι ἐπιστάμενος*, vgl. Phdr. 269 B) 120. 123. 64. — Phdo. (D. als Logik, 90 B) 129. Herm. 35, 408. — Gstm. (203 A *διάλεκτος*) 64. 164. Herm. 407. — St. 454 A (*διάλεκτος*) 179. 511 BC 537 D (s. u. I.) 188. Idee des Guten Prinzip der D., Ethik u. Kosmologie, 195. 531 E (*διαλεκτικοί*) 532 A (*τὸ διαλέγεσθαι*) B (*διαλεκτική*) 532 D (*τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως*, cf. 533 A) 533 B (*ἄλλη τις μέθοδος*) C (*ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος*) 534 B (*διαλεκτικός*) E (*ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ δ. ἐπάνω κεῖται, καὶ οὐκέτ᾽ ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω*) 536 D (*διαλεκτική*) 537 C (*ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικός*, cf. 531 D) S. 209 f. — Pa. (2. Teil als Übung in der D., Betonung ihrer Bedeutung) 235 f. — So. (neue Feststellung des Begriffs der D. 253 D, *διαλεκτικὴ ἐπιστήμη*) S. 286 f. — Phi. (17 A *διαλεκτικῶς — ἐριστικῶς ποιεῖσθαι τοὺς λόγους*) 298 f. cf. 301. 326. (57 E 58 A *ἡ τοῦ δ. δύναμις, μακρῷ ἀληθεστάτη γνῶσις*, sofern sie alle andern erkennt; 59 C *τὰ ἄλλα πάντα δεύτερά τε καὶ ὕστερα*) 325 f. — Sttsm. (s. u. I.) — D. nicht preisgegeben in den Gesetzen, 358. 362. 365.

Dicaearchus 128.

Ding, Gegenstand, *πρᾶγμα*. (Begriffsinhalt, Pro. 330 CD 349 B) 16. (Kra. 386 E 411 B 437 A 439 A 440 D) 122. Vgl. Philol. 4, 272. (So auch Phdo. 66 E *αὐτὰ τὰ πράγματα* »die reinen Denkgegenstände«) 134. (Dagegen, neben *ἔργα*, für die Sinnendinge oder sinnlichen Thatsachen: Phdo. 99 E 103 B) 149. (Ebenso St. 476 C *καλὰ πράγματα — αὐτὸ κάλλος*) 181. (*πρᾶγμα, πρᾶξις* für Subjekt, Prädikat, So. 262 E) 293 f. (Dagegen »Sache« im Unterschied vom Namen, 257 C, wie oft im Kra.)

Diogenes Laertius 117.

Dogmatismus. (Dogmatismus der *ἀληθὴς δόξα*) 112 ff. (Platos Entwicklung vom D. durch den Skeptizismus zum Kritizismus) 146. 149 f. (Fehler des D., die Seienden zu definieren, ehe über den Begriff des Seins Rechenschaft gegeben ist) 279 f. 282. (D. — Kritizismus allgemein erklärt) 366 ff. (Rationalismus meist dogmatisch) 372. (Dogmatischer Monismus) 425.

Doxa. I. *δοκεῖν — εἶναι, δόξα — ἀλήθεια* (Schein — Sein, Wahrheit) Go. (459 DE 527 B) 43. (cf. The. 176 B. St. I 340 C, II 361 B ff. bes. 365 BC 367 D) Phdr. 260 AC 262 B (*παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι*) 272 D ff. — *δόξα* (im verwerfenden Sinn) Phdr. 248 D (*τροφῇ δοξαστῇ* cf. 247 D) 274 C (*ἀνθρωπίνων δοξασμάτων*) 275 A (*σοφίας δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν*, cf. 262 C) 68 vgl. 89. — (*δόξα* im dogmatischen Sinne des gegebenen Gegenstandes bes. The.; Doppelsinn des Ausdrucks) S. 112 f. — Phdo. 84 B (*ἀδόξαστον*) 144 (cf. 83 D). — St. 476 D (dist. *γνώμη*). 477 B (*ἐπιστήμη*) E (*δ.* als *δύναμις*). 478 AB (*γνωστόν — δοξαστόν*). C (zwischen *γνῶσις* u. *ἄγνοια*,) D (zw. reinem Sein u. Nichtsein,) E (*ἀμφοτέρων μετέχον*). 479 D. 480 A (*φιλόδοξος — φιλόσοφος*) 181 f. (Vgl. auch 490 A *δοξαζόμενα εἶναι*). — 506 C 508 D (*δ.* gegen *νοῦς*) 185. — 510 A (*δοξαστόν, γνωστόν*) 187. — 511 DE cf. 533 E (dist. *νόησις, νοῦς, ἐπιστήμη, διάνοια*, Arten: *πίστις, εἰκασία*. 534 A *δοξαστόν — νοητόν*) 188 f. — So. 233 BC (Sophistik als *δοξαστικὴ ἐπιστήμη*) 234 C 235 A 236 A 267 CD 268 A u. ö. (Problem des Falschvorstellens unter IV.) — Phi. (59 A) 326. — Ti. (28 AC) 339. (51 D 52 A) 349.

II. *δόξα, δοξάζειν* im Sinne von Urteil, Urteilen. The. (187 A 190 A) 110. — Pa. (165 A *δοξασθήσεται*) 267 f. (142 A 155 D 164 B 166 B ebenso?) 244. — So. (264 AB) 295. —

So. 262E 263B. Phi. 37C (Wahrheit u. Falschheit als Qualitäten des U.) 322 (vgl. Phi. 36CE 37A; *δοξάζειν = κρίνειν* 38CDE; 40C *δοξάζειν ὄντως μὴ ἐπ' οὖσι δέ.* 42A 44A u. ö. 66B. Sttsm. 278A—D).

III. *δόξα ὀρθή, ἀληθής* als Vorstufe der Erkenntnis. Men. 85C 86A 97B — 98C (dist. *ἐπιστήμη* 98AB). 99AB (*εὐδοξία*) S. 31f. 39. 40. — Phdr. 237DE 238B (*δ. ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης*) 253D (*ἀληθινῆς δ.*). — Gstm. 202A (163f.) — St. (377B 378E 413A 429C 430AB 431C 585B) 180. — (Sttsm. 309C *ἀλ. δ. μετὰ βεβαιώσεως*).

IV. Problem des Falschvorstellens. The. (These, daß jede *δόξα* wahr sei: 158B 161DE 167A—D 168B 170A—171C. 171E 172B 177C 178E 179C. — Wahre und falsche *δ.* 187BC. — Problem D. 1. Verh. zu Wissen u. Nichtwissen, 188A—C; 2. zu Sein u. Nichtsein, 188D—189B; 3. Erkl. als *ἀλλοδοξία*, 189C—190E; 4. Erkl. durch die Gedächtnisspuren 191C—196E; 5. Erkl. durch den Unterschied von *ἕξις* und *κτῆσις*, 197B—200C. — Die »Buchstaben« des Seins sinnlich gegeben, die »Silben« *ἀληθεῖ δόξῃ δοξασταί*, aber ohne *λόγος* nicht Erkenntnis, 202B 208E. Aber die *ὀρθὴ δόξα* müßte sich doch auf die Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten erstrecken, die den Gegenstand des *λόγος* ausmachen sollten, 209A—D) 112—116. — (Absurde Konsequenzen der Leugnung des Falschvorstellens The. 190E, Eu. 285—288) 116f. — So. (236E 240D 241AE 260C 261AC 264AB) 274f. 276. 277f. 293ff.

(Nichtunterscheidung von *αἴσθησις, φαντασία, δόξα* vor Plato) Forsch. 16ff. Philol. 4, 277. — (Unterscheidung von *δ.* und *ἐπιστήμη* auch bei Aristoteles) 378. 398.

Dümmler 92. 175 Anm. 177 Anm.

Dynamis. A) Plato. I. Allgemein: Bedeutung, Begriffsinhalt (syn. *φύσις, εἶδος, ἰδέα*). Pro. (330A 331D 333A 349B) 16. La. (192B). Go. (447C). Phdr. (237C) 66. (265C). Kra. (393E 394A—C) 123. St. (358B 366E). Phi. (64E). Ti. (28A—50B) 349. — II. Fähigkeit des Wirkens und Leidens. Cha. (168DC 169A) 24. Phdr. (270D *εἰς τὸ δρᾶν, παθεῖν*, cf. 245C *πάθη καὶ ἔργα.* 271A) 68. The. 156A (*δ.—ποιεῖν, πάσχειν*). Phdo. (99C cf. 97C 98A *ποιεῖν, πάσχειν*) 148. St. (477B, *δ. γένος τι τῶν ὄντων*, zu definieren durch das, was sie leistet) 182. (507C 508AE 509B) 185. So. (247DE 248C) 280f. (265B *ποιητικὴ δ. = αἰτία*). Phi. (29BC) 342. — III. speciell psychologisches »Vermögen«. The. 185ACE (syn. *ὄργανον*). St. 477B 478A (*δόξα, ἐπιστήμη*; vgl. auch *ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δ.* 511B 532D 533A Phi. 58A). 518C (*τὴν ἐνοῦσαν δ. ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον*) 196. — B) Aristoteles »Potenz« 376. 383ff. 394f. — *δ.* der Erkenntnis 377. 401f. — Allg. Erklärung des Werdens 378. — Unterschied vom *ἄπειρον* Platos 427.

Echekrates 128.

Eidos, »Grundgestalt« (erklärt) S. 1ff. (= »Begriff«; teils dem Inhalt, teils dem Umfang nach).

A) Dem Inhalt nach: Men. (72C *ἕν τι εἶδος ταὐτὸν δι' ὃ εἶσιν ἀρεταί*) 38. Go. (503E) 42. 48. Phdr. (249B *ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον κτλ.*) 66. The. (148D) 96 (203E) 96 (vgl. 178A 205D neben *μία ἰδέα*). Kra. (389BD 390AE) 120. 122. (440A *αὐτὸ τὸ εἶδος τῆς γνώσεως*) 124. Gstm. (210B *τὸ ἓπ' εἴδει καλόν . . ἕν . . ταὐτὸν ἐπὶ πᾶσιν*) St. (402C) 180. (434D 435BCE 437BD 439E 440E, vgl. *γένη* 441CD 443D, ebenda *ὅροι*, Bezirke) 179. (Auch 507CD 509D 510A *γένος*, dann *εἶδος*, ebenso 511A). — Grundbegriffe bes. im Soph. (*εἶδη*, häufiger *γένη*: 253BDE 254BDE 257AE 259A 260A; *μέγιστα τῶν γενῶν* 254D, das *μὴ ὄν* als mitzählendes *εἶδος*, 258C, D das *εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν* des *μὴ ὄν.* 259E *εἰδῶν συμπλοκή* macht den *λόγος* aus; 260A *λόγος τῶν ὄντων ἕν τι γενῶν*) 286. 293. Grundbegriffe im Phil. 23CD (trotz *διχῇ διαλάβωμεν, κατ' εἴδη διστάς* nicht eigentlich

Einteilung, sondern begriffliche Sonderung, Abstraktion. — Auch hier überwiegt *γένος*: 23 D 24 A 25 A 26 D E 27 D 30 B E 31 A 44 E 52 C; *γέννα* 25 D, vgl. *γενεά* 66 B; *εἶδος* 32 B 44 E) 304 ff. (Wie diese *γένη* oder *εἴδη* sich zu denen des So. verhalten) 315 ff. — Ebenso Ti. 35 A *τρίτον εἶδος οὐσίας*. (Verh. der dort unterschiedenen drei *εἴδη* zu denen des Phi.) 144; (des So.) 345 (48 A *δύο εἴδη, τρίτον ἄλλο γένος*) 348. (51 A *ἀνόρατον εἶδος καὶ ἄμορφον*, D *νοῦς* und *δόξα ἀληθὴς δύο γένη*, ebenda *τρίτον γένος*).

B) Speciell im Sinne der »Idee«: Phdo. (102 B) 151. (103 E 104 C) 155. (106 D) 158. St. (476 A) 181. (Cf. 596 A 597 C) 211. (Methode *αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν* 510 B 511 C) 188. Pa. 129 A bis 135 E (überw. *εἴδη, γένη τε καὶ εἴδη* 129 C; *γένος* auch 134 B C 135 A) 221. 224 ff. (Korrelatum des *εἶδος*, 158 C) 239. 258. 260. (*εἴδη* auch 149 E 159 E 160 A). So. (246 B C 248 A 249 D 252 A) 281 f. Ti. (50 E 51 A *εἴδη* neben *μορφαί, ἰδέαι*, auch *γένη*) 349 (51 D 52 A).

C) Im Sinne der Einteilung: »Art«. Go. (454 E, neben *μόρια* 463 B C 464 B C) 45. Phdr. (273 D *κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι*, cf. 263 B *χαρακτῆρα τοῦ εἴδους*. 265 C D E 266 A *ἕν τι κοινῇ εἶδος — τέμνειν, μέρος*. 277 B *κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν*) 67. The. (181 C D 187 C) 96. Phdo. (79 A 97 E 100 B). Gstm. (205 B D). St. (357 C 358 A. 454 A *κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι*. B *τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως .. ὁριζόμεθα*. D *εἶδος τῆς ἀλλοιώσεως καὶ ὁμοιώσεως*) 179. (477 C *γένος*, E *εἶδος*). So. (264 C *κατ' εἴδη διαιρέσεων*, 267 D *τῆς τῶν γενῶν κατ' εἴδη διαιρέσεως*, 217 A *γένη*). Sttsm. (258 C E 262 B E dist. *μέρος*, 263 B jedes *εἶδος* auch ein *μέρος*, nicht umgekehrt. — 285 A *κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι*, B *διαφορὰς πάσας ὁπόσαιπερ ἐν εἴδεσι κεῖνται, γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβαλέσθαι* ebenda. 286 D *τὴν μέθοδον τοῦ κατ' εἴδη διαιρεῖν*) 334. Phi. (19 B 20 A C *διαίρεσις εἰδῶν*. 32 B C. 51 E *εἴδη* und *γένη*) 303. Ti. (37 E 38 A *εἴδη χρόνου*) 346; (68 E 69 A *εἴδη, γένη αἰτίας*, cf.) 346 f.

Einheit u. Vielheit, *ἕν — πολλά*. I. Einheit des Begriffsinhalts gegen Vielheit des darunter Begriffenen (Phdr. 249 B *ἐκ πολλῶν . . . εἰς ἓν ξυναιρούμενον*. 265 D *εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα*, 273 E; 266 B *εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὁρᾶν*) 67 vgl. 68 f. — (The. 147 D *ἄπειροι τὸ πλῆθος — ξυλλαβεῖν εἰς ἕν*, cf. 146 D 148 D; 184 D *εἰς μίαν ἰδέαν εἴτε ψυχῆς . . . ξυντείνει*. 203 C E 205 C *μία τις ἰδέα ἀμέριστος*, D *μονοειδές τι καὶ ἀμέριστον*) 68. 96. 109. — Phdo. 78 D *μονοειδές — πολλῶν*, 80 B *μονοειδές, πολυειδές*. — St. 476 A 479 A; 507 B *ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες*. 596 A) 181 f. 185. 211. (Pa. 129 A 131 B; 132 A *μία τις ἰδέα ἡ αὐτὴ ἐπὶ πάντα ἰδόντι*. C) 230. (Das *ἕν*, Pa. 137 B) 237 f. (Das absolute Eine, insbes. als Subjekt gesetzt, führt zu Widersinn) 240. (*πολλὰ μεταλαμβάνοντα* abgeleitet 158 B; *πλήθη ἐν οἷς τὸ ἕν οὐκ ἔνι*, C; *ἄπειρον, ἀπειρία*, aus *ἕν* und *πλήθη* das *πέρας*, C D) 259 ff. (cf. 164 D—165 C) 266 ff. — (Pa. 129 D, So. 251 A B, Phi. 14 D 15 A. Einheit u. Vielheit in der Komplexion der Merkmale kein ernstes Problem) 285. 297. — (So. 253 D E 254 B C Stufen der begrifflichen Verknüpfung) 286 f. (Begriffliche Einheiten, *ἑνάδες, μονάδες, ἓν καὶ πολλά, ἄπειρα* Phi. 15 A B; *ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων, καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων, τῶν λόγων αὐτῶν πάθος ἐν ἡμῖν*, D; *ἐξ ἑνὸς καὶ ἐκ πολλῶν τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι . . . μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν . . . τὸν ἀριθμὸν πάντα τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός*, 16 C D; *κατὰ παντὸς ἑνὸς καὶ ὁμοίου καὶ ταὐτοῦ*, 19 B) 301—303. (Begriffseinheit ferner: 23 C *συναγαγόντες*. Phdr. 266 B *συναγωγή*, 25 C *ἐτίθεμεν εἰς ἓν φύσεως*, D *συνηγάγομεν εἰς ἕν*. 26 D. — Ti. 35 A *ἀμέριστον, ταὐτόν*, 36 C *ὅμοιον*, das *ἕν* des Phi.) 343 f. — (An Phi. anknüpfend die spätere Ideenlehre) 238. 414 ff. 428 ff. (Die ungleichartigen

Einheiten der Idealzahlen) 419 f. 430 ff. 432 f. (Das Eine als das Gute) 435 f. — II. Einheit und Vielheit als Grundbegriffe, Kategorien. 238. (The. 185 A—C) 76. 109. (Phdo. 96 E 97 A B; 101 C *μονάς*) 147. 161. (Pa.; warum hier an die Spitze gestellt) 242; (warum im So. ausgelassen) 289. (Verh. zur Identität Pa. 139 D E) 243 f. (Drei Begriffe der Einheit 153 A bis 154 A) 252. (Das Ganze als Einheit, *μία τις ἰδέα, ἕν τι,* 157 D) 259. (Absolute Einheit — *αὐτὸ τὸ ἕν, ἀληθῶς ἕν,* So. 245 A wie Pa. 159 C — schlösse alle andern Merkmale aus, So. 244 B bis 245 D) 279 f. (Zahleinheit als absolut sich selbst gleich, St. 524 B bis 526 A, *αὐτὸ τὸ ἕν* 525 A E; Phi. 56 D E *μονάς*) 198. 325. — III. Problem der Einheit oder Vielheit des Seienden (So. 242 DE) 279. (Aristoteles Forderung des Monismus) 425.

Einteilung, *διαίρεσις εἰδῶν* (weitere Stellen s. unter Eidos, C). — (Go.) 4. 5. (Phdr.; 266 B *διαίρεσις,* 273 D *κατ᾽ εἴδη διαιρεῖσθαι*) 67. (St. 454 A) 179. (So. 217 A *τρία τὰ γένη διαιρούμενοι.* Bes. 227 C D *διχῇ τέμνειν.* 235 C *μέθοδος, τρόπος τῆς διαιρέσεως* cf. 227 A. 264 C *κατ᾽ εἴδη διαιρέσεων.* 267 D *τῆς τῶν γενῶν κατ᾽ εἴδη διαιρέσεως,* Arteinteilung der Begriffe. 253 D *κατὰ γένη διαιρεῖσθαι,* E *διακρίνειν κατὰ γένος*) 286. (Sttsm. 262 B, 263 B *μέρος* und *εἶδος,* s. Eidos; 262 B *διὰ μέσων τέμνοντας,* E *κατ᾽ εἴδη καὶ δίχα διαιρεῖσθαι.* 266 D 286 D *μέθοδος.* 292 C 293 C 296 E *ὅρος*) 334. (Phi. 20 A C) 301 f. 303. (Ti. 68 E *εἴδη διορίζεσθαι*).

Eleatische Spuren in den ersten Schriften, 71 f.; im Phdr., 72 f. 83; Philol. 2, 608, Herm. 35, 422. Erster Schritt über die Eleaten hinaus im The., 89. Beziehungen auf sie (151 E 180 D ff. 183 D ff.) 91. 92. 108. 144. Würdigung ihres Verdienstes und indirekte Kritik im Pa., 221 ff. 240. 257. 258; im So. (237 A 241 D 242 D) 278 ff.

Elemente, mathematische Ableitung 355. (Ges. 891 C) 360. Vgl. Empedokles.

Empedokles (berücksichtigt The. 152 E) 91. (Elemente, Phi. 29 A, Ti. 31 B ff. 48 B. 49 B ff.) 343. 348. 352. (Vorahnung der Form nach Aristoteles) 228 f.

Epikrates 302.

Erfahrung. I. Kritik der Erfahrung nach geltendem Begriff. (La. 195 E f. 198 B—199 A; Cha. 173 C 174 A—C) 19. 22. (Go. 448 C 462 C 463 A B 465 A 500 B 501 A) 45 f. (Phdr. 260 E 270 B E) 53. 67 f. (Zu Phdr. 271 E vgl. Go. 464 C *αἰσθομένη.* The. 178 A ff.) 105. 106. (St. 516 C D, 426 C; *ἐπιστήμη — ἐμπειρία* 409 B. E. nicht verworfen 484 D 539 E. — Phi. 55 E f.) 325. (Zu *στοχαστικῆς* vgl. Go. 463 A 464 C). — Forsch. 147 ff. Philol. 4, 287[44]. — II. Platos Erfahrungstheorie. (Begründung des empirischen Urteils im reinen, Phdo.) 146 ff. 155. (»Möglichkeit der Erfahrung«) 159. (St.) 200 ff. 203. 205—209. 214. (Pa.) 216. 223. 233 ff. 240. 256. 268 f. 274 f. (Phi. 17 ff., empirische Gesetze) 301 bis 303. 326 ff. (Sttsm. 285 A B) 334 f. (Ti.) 357. (Ges.) 362. 364. (Zur Aristotelischen Kritik) 403. 410 f.

Erkenntnis, *ἐπιστήμη, γνῶσις.* — Der Sokratische Begriff des Einen Sachverständigen (*εἷς ἐπαΐων, ἐπιστήμων, τεχνικός* Ap. 25 A; Kri. 47 B D 48 A; Pro. 313 E 314 A 319 C 322 C D 327 E; La. 185 A; Men. 92 E; Go. 455 B ff.) 6 f. 11 f. — Alles Heil beruht auf Erk. (Pro. 345 B 352 B C D 356 D E 357 C 361 B) 17. — La. (194 D *ἀρετή = σοφία.* Vertiefung des E.-begriffs 198 D 199 A *μία εἰς ἅπαντας τοῦς χρόνους*) 19. 22. Cha. (171 D ff. 172 D ff. bes. 173 D *ἐπιστημόνως πράττειν*; Bez. auf alle Zeiten 173 E 174 A. cf. La.) 23. (E. definiert durch ihr Objekt, *τίς ἐπ., ὥρισται τῷ τινῶν εἶναι,* Cha. 171 A. Weitere Vertiefung zur Selbsterk., s. d.; Form u. Materie der E.) S. 26 f., vgl. 8. (Entwicklung des E.-begriffs bis zum Meno) 30. — Men. (87 B 88 C—E 96 E, von E. hängt alles ab; vgl. Eu. 281 A *ἐπ. ἡγουμένη καὶ κατορθοῦσα.* — Untersch. von *δόξα ὀρθή* 97 B—98 A, 100 A) 31 f. 39. (Ent-

deckung des *a priori*. Grund der E. ursprünglich in uns: 85 C D *ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὑτοῦ τὴν ἐπ.* 86 A, vgl. Phdo. 73 A *ἐπ. ἐνοῦσα κ. ὀρθὸς λόγος*) 30 f. 33 f. 40 f. vgl. 130. — Go. (*μάθησις* oder *ἐπ.* gegen *πίστις* 454 D E cf. 459 A — E. *τέχνη* gegen *ἐμπειρία* 448 C 462 B C 463 A B; 464 C *αἰσθομένη, οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη*, 465 A *οὐκ ἔχει λόγον .. φύσιν .. αἰτίαν, ἄλογον πρᾶγμα*, 467 A *νοῦν καὶ τέχνην*, 500 C; 501 A *ἀτέχνως, ἀλόγως*. 503 D E *τέχνη, ἀποβλέπων πρὸς [τὸ εἶδος]*; 506 D *τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ*) 45. 47 f. — Phdr. (*τέχνη — ἐμπειρία* 260 E 270 B E. *ἐπιστ.* verlangt 275 A 276 A C E. *διδάξαι — πεῖσαι, διδαχή — πειθώ* 277 C E f.) 53. 67 f. (Reine E., 247 C—E cf. 248 B 249 C) 70 f., (reine E. — reines Sein) 81 f. — Tht. (*τί ἔστιν ἐπ.* 145 E etc.) 88. 98. (Der neue Begriff der E.; das reine Bewußtsein; das Urteil, bes. Relationsurteil, worin die Urbegriffe, als Grundarten der Relation, wurzeln, 184—186, 189 f.) 108 ff. (Dogmatische Ansicht der E.; E. = Vorstellung, im Sinne des gegebenen Gegenstands) 112 ff. — Kra. (439 f.; *γνῶσις, αὐτὸ τοῦτο ἡ γν.*, 440 A; *γιγνῶσκον, γιγνωσκόμενον* B; Begründung im Urteil; Folgerung aus der Möglichkeit der E. auf die Bestimmtheit des Objekts u. Subjekts der E.) 124 f. (Etymologie, *ἐπ. — ἵστησιν ἐπὶ τοῖς πράγμασι τὴν ψυχήν*, 437 A; cf. Sttsm. 278 D, S. 337.) — Phdo. (90 B *ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη* gewährt allein *ἀλήθεια τῶν ὄντων* und *ἐπιστήμη* D, vgl. C *ὄντος τινὸς ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι*) 129. (Reiner Verstand 65 E ff., s. Verstand) 135. (73 A *ἐπιστήμη ἐνοῦσα*. 74 A *αὐτὸ τὸ ἴσον* Gegenstand der *ἐπ.* E *προειδέναι*. 75 D *εἰδέναι* erkl., E *οἰκείαν ἐπ. ἀναλαμβάνειν*) 138—140. (Das reine Sein zu erfassen *διανοίας λογισμῷ* 79 A, *νοητόν* 80 B, *καὶ φιλοσοφίᾳ αἱρετόν* 81 B, *ἀδόξαστον* 84 B) 144. (96 C 97 B, kein Verstehen auf dogmatischem Wege) 147 f. (*ἀλ. τῶν ὄντων* in den *λόγοι* 94 E, *ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι .. τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα* 100 A) 149 f. (Sicherste Antwort, 100 D E; *ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως* 101 D) 152. — Gstm. (*ἐπ.* u. *ὀρθὴ δόξα* 202 A) 163 f. (Auch Erk. erhält sich nur durch beständige Selbsterneuerung, 208 A) 165. (Stufengang der E., 210 B 211 C) 170. (*ἐπιστῆμαι, διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, μία τις ἐπ.*, 210 C D cf. 211 C) 171. (Das *καλόν* nicht *τὶς λόγος, τὶς ἐπιστήμη*, 211 A) 171 f. — St. (I 340 A 342 C 350 A. *ἐπ.* = *τέχνη* 340 D 342 B, *σοφία* 350 D. II 366 D *ἐπ. λαβών*. III 402 A *γνωρίζειν, λόγον λαβεῖν*. 409 D E *ἐπ. — ἐμπειρία*. IV. 438 C E Erk. und ihr Objekt, allg. und spec., als Beispiel korrelativer Begriffe) 178. (442 C 449 A = *σοφία*. — V 475 D *φιλόσοφος σοφίας ἐπιθυμητής, οὐ τῆς μὲν τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης*. 476 D *γνώμη — δόξα*. 477 A B *ἐπ. ἐπὶ τῷ ὄντι*, = *γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν*, cf. 478 A; *ἐπ.* als *δύναμις* B D. *γνωστόν — δοξαστόν* 478 A B E 479 D; *δόξα* mittleres zwischen *γνῶσις* und *ἄγνοια* 478 C) 181 f. (VI 504 D *μέγιστον μάθημα* vom Guten, ohne das alle andre *ἐπ.* nichts nütze, 505 A) 183. (*ἐπιστ.* vom Guten gefordert 506 A B; gegen *δόξα*, C. 508 C Erk. u. Gegenstand, *νοῦς — νοούμενον, γιγνωσκόμενον — γιγνῶσκον, ἐπ.* oder *γνῶσις — ἀλήθεια*, E; das Gute über beiden 185 f.; *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία* 517 B.) 185 f. (*δοξαστόν-γνωστόν* 510 A, *δ. — νοητόν* 534 A) 187. (*νοῦς, ἐπ.* gegen *διάνοια, δόξα* 511 D E 533 D E) 188 f. (VII 518 C *ἐνοῦσα δύναμις* [*ἐπ.*]) 196. (Gewöhnliche Erziehung nicht *ἐπ.*, 522 A. Alle *τέχναι* und *ἐπ.* bedürfen der Zahl, C. Keine *ἐπ.* des Sinnlichen, 529 B) 203. (Hypothetisches Wissen nicht *ἐπ.*, 533 C, sondern *διάνοια* D E) 210. (IX 585 C *δόξα ἀληθής, ἐπιστήμη, νοῦς*, ebda *οὐσία — ἐπ.*) 211. — Pa. (134 A — C *ἐπ. αὐτὴ ὃ ἔστι τῆς ὃ ἔστιν ἀληθείας, ἡ παρ' ἡμῖν τῆς π. ἡ.* — Erkenntnisbegriffe als eigne Klasse von Grundbegriffen, 142 A 155 D vgl. So. 260 A ff.) 242. 252. 289. (*μὴ ὂν γνωστόν τι*, 160 A, *γιγνώσκεται τί τὸ λεγόμενον μὴ εἶναι*) 262. (Empirische Erk. begründet, s. u. Verstand)

268 f. — So. (248 DE *γιγνώσκειν γιγνώσκεσθαι* als Thun u. Leiden, *κίνησις*) 281. (*λόγος, δόξα* nur möglich durch *μίξις* der Begriffe, 260 A) 293. (wahr u. falsch, 262 E 263 B cf. Phi. 37 C) 294. 322. (*ἐπ., δόξα* 267 D, *γνῶσις, ἀγνωσία* B). — Phi. (Ausdrücke der Erkenntnisthätigkeit 11 B 13 E 19 D 21 A—E. *ἐπ.* gehört zur Gattung der *αἰτία*, 28 C) 311. (Einteilung der Erkenntnisse nach dem Maße der Reinheit, Gewißheit, Genauigkeit, 55 Cff. 56 BC 57 CDE *ἐπ. ἀκριβεῖς*. 55 E *ἡγεμονικαὶ τέχναι*, 62 D *ἐπ. τὰς πρώτας*) 328. (Mathem. *τῶν φιλοσοφούντων* 57 D, cf. St. 525 D 527 B *γνώσεως* oder *τοῦ γνωρίζειν ἕνεκα, ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας*, Sttsm. 258 C—E *γνωστικὴ — πρακτικὴ ἐπ.*) 325. (Dialektik, welche alle andern erkennt, die wahrste *γνῶσις*, Phi. 58 A) 325. (Keine *ἐπ.* vom Werden, 59 B 61 D) 326. (Stellung der *ἐπιστῆμαι* in der Rangordnung der Güter, 62 E 66 B) 329. — Ti. (37 C *νοῦς* u. *ἐπιστήμη*, folglich Seele im Weltall.) — Sttsm. (293 C D durch *ἐπ.* der Staat gut zu gestalten, besser als durch Gesetze. Vgl. Ges. 875 C). — (Ideen um der Erk. willen angenommen nach Aristoteles) 406 vgl. 125. (Vier Stufen der Erk. nach der Lehre von den Idealzahlen) 421. (Arist. psychol. Erklärung der Erk.) 377 f. (Abschiebung der Frage der Begründung der Prinzipien auf die Psychologie, zuletzt auf die Metaphysik des Werdens) 398. (Keine *ἐπ.* des Einzelnen, sondern nur *γνωρίζειν*) 394. (Erk. allgemein, also müßten auch die Prinzipien allg. sein) 400 f. (Erk. u. Gegenstand klaffen auseinander) 402. — (Dogmatische u. kritische, abstraktive u. genetische Ansicht des Verhältnisses von E. und Sein) 366 ff.

Erotik. Philosophie als Liebeskunst (Phdr. 257 A u. ö.) 56 f. Philol. 2, 437. (Gstm.) 163 ff. 173 f. (St. 402 f. 403 C) 180 (490 B cf. Gstm. 211 D 212 A).

Erscheinung, Schein. *φαίνεσθαι, φαντασία, φάντασμα* (Prot. 356 DE *ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις, [ἐπιστήμη] ἄκυρον ἐποίησε τὸ φάντασμα*) 17. (Go. Phdr., *δοκεῖν — εἶναι* s. **Doxa.** — The. 152 BC *φαντασία = αἴσθησις*, 158 A *τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι*, 161 E *φαντασίας καὶ δόξας*, 166 C *τὸ φαινόμενον μόνῳ ἐκείνῳ γίγνοιτο ᾧπερ φαίνεται*. Charakteristik der E. durch die Merkmale der Relativität und Variabilität) 100 ff. 103. (E. ohne die Begriffsfunktion schlechthin unbestimmt, 182 A—183 B) 107. (Kra. 386 E *ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι*) 122. (Phdo. 65 B) 133. (74 B) 139. (78 E 79 CD) 144. (St. 476 A *πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι*. 479 B *οὐδὲν μᾶλλον*, C *οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι*. 484 B 485 B) 182. (510 A *φαντάσματα, εἰκόνες, σκιά* etc., C *εἰκασία*, cf. 515 A *σκιάς*, 516 AB 517 B 520 C) 187. 189. (Wahre und erscheinende Lust, 583 A *ἐσκιαγραφημένη*, 584 A *οὐκ ἔστιν ἀλλὰ φαίνεται, οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων, γοητεία τις*. 86 B; cf. Phi. 44 C ff.) 211. (X 596 E 598 AB 602 C ff.) 214. (Pa. 164 D ff., E. im positiven Sinn) 266 ff. (Darstellung des Gegenstands in der Erfahrung) 268 f. 274 f.

Ethik (Sokrates) 6. 8 f. (Ethische Grundbegriffe *a priori*, Men.) 34. (Logische, ethische, kosmologische Bedeutung der Idee vorbereitet im Go.) 48 f. (Grundlegung zur E. im Go.) 52. (Das »Gute, Schöne, Gerechte« als stehender Ausdruck des ethischen Gebiets: Kri. 47 C 48 AB. Go. 459 D 461 B. Phdr. 260 A 276 C 277 D 278 A. The. 186 A. 172 A 177 D. Kra. 439 C 410 B. Phdo. 65 D 75 C 76 D 77 A 100 B. St. 475 Ef. 479 A 484 D 493 B 505 D 506 A 507 B 538 DE. Pa. 130 B 134 B 135 C. Sttsm. 309 C. Phi. 15 A. Ges. 896 D 966 A) 53. 55. (Ethische Begriffe fast allein als Ideen im Phdr., 247 D 250 BD 254 B) 57. (Ethik zurücktretend im The.) 90. (Doch die sittlichen Begriffe mit Nachdruck behauptet, Stellen s. o.) 97, (insbes. unter den Grundbegriffen genannt, 186 A; Oberbegriff *ὠφελία*, Wert, C)

110. (Phdo. 65D) 136. (76D) 140. (100B) 161. (Gstm.) 171. (St.: Idee des Guten gemeinsames Prinzip für Dialektik, Ethik und Kosmologie) 190ff. 195. (Ethische Grundbegriffe im Pa.) 227f. (Phi., Zusammenhang von Logik, Ethik, Ästhetik im Prinzip der Bestimmung) 324. — Sonstiges unter **Gutes**.

Eudoxus 206.

Euklides von Megara 92 vgl. 127f.

Euthydemus Maske für Antisthenes 117. 120f.

Ewiges, Ewigkeit. *ἀεὶ ὄν, ἀίδιον, αἰών.* (La. 198D) 21f. (Men. 86A) 35. (Phdr. 247D) 70f. (Ursprünglichkeit der Denkfunktion) 83. 86. (The. 186A) 110. (Kra. 397B *ἀεὶ ὄντα.* — Phdo. 78Dff. s. Beharrung; andres unter Unsterblichkeit. Das Leben im E. das des Philosophen) 127. (Gstm.: Streben nach Verewigung die Unsterblichkeit des Sterblichen) 165. 168. (Ewigkeit der Idee 211AB; St. 485B *οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης.* Inwiefern Mathematik Wissenschaft des *ἀεὶ ὄν,* 525B 527B) 198. (Seele am verwandtesten *τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι,* 611E) 168. (Phi. 59A *περὶ τὰ ὄντα ἀεί,* C, 61D; 66A *ἀίδιος φύσις*) 326. (Ti. 27D 28B *ἀεὶ ὄν.* 29A *τὸ ἀίδιον*) 339. (37A *νοητῶν ἀεί τε ὄντων*) 343. (37C *ἀιδίων θεῶν,* D *φύσις αἰώνιος*; Zeit: *μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ᾽ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα.* E *ἀίδιον οὐσίαν,* 38A; B, 39E *διαιώνιος φύσις*) 345f. — (Nach Aristoteles keine Genesis des E.) 425f. (Mißverständnis der E. als fortgesetzter Dauer) 412. 426.

Fechner 208.

Fischer, Kuno, 219.

Form der Erkenntnis, 5f. 8. 26f. 57f. *μορφή* (neben *εἶδος* und *ἰδέα*, Phdo. 103E 104BD, Ti. 50CDE 51A) 152. 156. 349. (Phi. 12C *μορφή* „Art". — Die Aristotelische F. will die Idee ersetzen) 388. (Unvergänglichkeit der F.) 394. 396f.

Galilei 33. 39. 157. 206. 207. 411.

Ganzes, *ὅλον.* (The. 204Aff. Pa. 157CD) 259. (So. 244D—245D) 279f.

Gegebenes, *τὸ ἐν (παρ᾽) ἡμῖν* (Phdo. 102D 103B) 155. (Pa. 130B *ἧς ἡμεῖς ἔχομεν,* 133C *ἐν ἡμῖν,* D 134A *παρ᾽ ἡμῖν,* B *οὔτε ἔχομεν οὔτε παρ᾽ ἡμῖν οἷόν τε εἶναι,* CDE) 234. (Frage des G. der Erkenntnis) 112. 367ff. 376f. 381. 383. 387f.

Gegensatz und Widerspruch, *ἐναντίον, ἐναντιότης, ἀντίθεσις.* (Go. 495E, *ἐναντία οὐχ ἅμα,* 496A, *ἄλογον.* — The. 186B *ἐναντιότητα, οὐσίαν τῆς ἐναντιότητος*) 110 (cf. 190B. — Phdo. 101A *ἐναντίος λόγος.* 102E *οὐδὲν τῶν ἐναντίων ἔτι ὂν ὅπερ ἦν ἅμα τοὐναντίον γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι.* 103B. *ἐναντιότης* 105A) 152. (Bedingungen des Miteinanderbestehens kontradiktorischer Aussagen: Verschiedenheit der Beziehung oder des Zeitpunkts, 102B—E) 154. 161. 162. (St. 436BE 439B) 178. (So. 230B, 236E *ἐναντιολογία.* — Widersprüche des Sinnlichen Phdo. 74BC; *μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τοὐναντίον,* St. 479BC 523BCE 524E 602Cff. 603D) 182. 197. 213f. (Kontradiktorisches Verfahren im Pa.) 236Cf. 239. (Kontrad. Prädikate vereinbar in bezüglicher Setzung) 245. (*μὴ ὄν* nicht *ἐναντίον,* So. 257B 258BE; *ὄντος πρὸς ὂν ἀντίθεσις* E. Zulässige *ἐναντιώσεις* 259B, *ἐκείνῃ καὶ κατ᾽ ἐκεῖνο* D) 292f. (Anders 255A. Phi. 12E 13AC, wiefern Entgegengesetztes dasselbe) 297. (*πέρας παύει τὰ ἐναντία διαφόρως ἔχοντα,* 25E) 305. — (Aristoteles: Ein Gegensatz kann nicht Prinzip sein) 426.

Genetische Ansicht von der Erkenntnis 367ff. (Von Aristoteles nicht begriffen) 404. 425. 427f. vgl. 408.

Geometrie s. Maß, Mathematik, Raum.

Gesetz (als Ausdruck des Guten; gemeinsames letztes Prinzip für Logik, Ethik u. Kosmologie) 47 vgl. 82. 86. (Phdo.) 132. 157. (G. der Gesetzlichkeit selbst, Gstm.) 171ff. (St.) 187ff. bes. 190 (nicht *τὶς λόγος,* sondern *αὐτὸς ὁ λόγος*) 196. (Phi., *πέρας* = Gesetz) 309 (*νοῦς*) 313f. 329f. (vgl. Ti.) 340. (Die besonderen Gesetze, Phi.

vgl. Sttsm.) 301 f. 334. (Ideen Gesetze, nicht Dinge) 36. 215. 390 u. ö. (Ursache das Gesetz, nicht die Dinge) 341. (Arist.) 397. 410.

Gomperz 166 Anm. 207 f. 229 Anm.

Gorgias 53. 325.

Größe, Quantität. (Quantitätsbegriffe: Gleich, Größer, Kleiner, unter den Grundbegriffen, Phdo. 65 D *μέγεθος*) 136. (74 A ff. 78 D *ἴσον, ἰσότης*) 139. (100 E ff. cf. 96 D E *μέγεθος, σμικρότης*) 161. (Relativität der Größenbegriffe, The. 154 f. Phdo. 102 B) 103. 154. 160 f. (St. 479 B *μεγάλα, σμικρά, διπλάσια.* 529 E *ἴσων ἢ διπλασίων ἢ ἄλλης τινὸς συμμετρίας*) 205. (Pa. 149 E *μέγεθος, σμικρότης, ἰσότης.* Stellung im System der Grundbegriffe) 242. 244. 250. (164 D ff.; 165 A *φάντασμα ἰσότητος*) 267. (So. 257 B) 292. (Sttsm. 283 D E, Groß und Klein im Verhältnis zu einander oder zum richtigen Maß) 331 f. (Phi. 24 C *ποσόν*, 25 A *ἴσον, ἰσότης, διπλάσιον καὶ πᾶν ὅ τι περ ἄν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον.* Erweiterung des Begriffs der Größe auf Qualitäten) 306. (24 D *προχωρεῖ — ἔστη*, veränderliche o. fließende — konstante Größe) 306, vgl. 198. (Quantität u. Qualität) 418 ff.

Groß-und-Kleines, *μέγα καὶ μικρόν*, in der späteren Ideenlehre. 413. (Hervorgegangen aus den Komparativen des Phi., 24 A C 25 C) 414. Verschiedene Fassungen) 415 ff. (Arist. Kritik) 425 ff. bes. 432 f.

Grund, Ursache, *αἰτία.* (Die Erkenntnis des Grundes scheidet *ἐπιστήμη* von *ἀληθὴς δόξα*, Men. 98 A) 39; (*τέχνη* von *ἐμπειρία*, Go. 465 A 501 A, Phdr. 271 B) 45. 68. (Frage nach dem G. des Werdens und Vergehens, Phdo. 96 A 97 A B) 146. (Im Grund eine Identität gesucht) 147; (das Gesetz) 149. (*νοῦς ὁ διακοσμῶν πάντων αἴτιος*, teleologische Erklärung, 97 C D E 98 B 99 C) 148. (*αἴτιον — ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον*, 99 A B) 149. (Begründung des Werdens durch die Idee 99 D 100 B C D 101 C) 151 f. 158, vgl. 312. (Gstm. 205 B *ἢ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι αἰτία ποίησις.* — St. 508 B E 509 A B: wie die Sonne Grund des Sehens und der Sichtbarkeit, so die Idee des Guten Grund der Erkenntnis und der Erkennbarkeit des Gegenstandes; 516 C *τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος*, 517 C) 185 f. 190. 193 f. vgl. 313. (Phi. 23 D die Gattung der Ursache) 304. (26 E 30 C D E, Vernunft als Ursache) 310 ff. (64 C D, das Maß als letztes *αἴτιον*) 328. 329 f. (So. 265 B C, Sttsm. 270 A *θεία αἰτία*) 336 f.; (Ti. 28 A C cf. 29 D) 339 ff. (Ti. 46 C—E Primär- und Sekundärursache, *ξυναίτια*, vgl. Sttsm. 281 D 287 B; Ti. 68 E 69 A *αἰτίας ὑπηρετούσας, δύ' αἰτίας εἴδη, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ τὲ θεῖον ... ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα*, vgl. Phdo. 99 A B; *νοῦς* und *ἀνάγκη* Ti. 47 E 56 C a!.) 346 f. (Ges. 891 E 896 B, Vernunft, Seele als Ursache; 897 A *πρωτουργοί, δευτερουργοὶ κινήσεις*) 360 ff. — (Arist. *αἰτία*) 372; (sucht den Grund in den Dingen, nicht im Gesetz) 397. 410 f.

Grundbegriffe, Kategorien. (The. 185 f. *κοινὰ περὶ πάντων* E) 75 f. 109 ff. (Buchstaben des Seins) 115 f. (Grundbegriffe des The., Grundsätze des Phdo. und höchste Gattungen des So.) 161 f. Herm. 35, 412. 415. (System der G. im Pa.) 237 f. (G. verschiedene Ausdrücke der Denkfunktion) 238; (Grundarten der Beziehung) 240. (Woher das System?) 241 f. vgl. 273. (Übergang von jedem G. zu allen) 239. 244. 253. 257. 262. 269. 273; (vgl. So.) 278 f. 280. (G. als Grundarten der Verknüpfung im So.) 283 (verglichen den Vokalen, 253 A *οἷον δεσμὸς διὰ πάντων κεχώρηκεν*, C *διὰ πάντων συνέχοντα*, D *δι' ὅλων πολλῶν*, cf. St. 522 B *τῶν ἐπὶ πάντα τεινόντων.* So. 254 C D *μέγιστα γένη*) 286 f. (Vgl. mit The. Phdo. Pa.) 288 ff. (mit Phi.) 315 ff. (Arist. Kategorien) 380 ff.

Grundsätze (im Phdo.) 78. 111. 150 ff. 161. (Von den Grundsätzen zum obersten Grundsatz) 187. 191. Vgl. Hypothesis.

Gute, das; »Idee des Guten«. (Weiter Sinn von *ἀγαθόν* und *ἀρετή*) 7; (= das

Gesetzliche) 8. (Sokrates sucht das G. in der Erkenntnis; Pro. 345 B 352 B C) 14. 17. (La. 194 D al.) 19. 21. (Selbsterkenntnis, Cha.) 25 f. (Zusammenhang mit der Form der Erkenntnis) 27. (Zurückführung auf Erkenntnis auch im Meno, bes. 87 C D 88 C—E; im Euth. 280 f. Welche Erkenntnis? die des Guten: La. 199 C D, Cha. 174 B C. Zirkel der Erklärung aufgedeckt Eu. 292 D E, St. 505 B C) 184. (Begriff des G. zuerst bestimmt im Go.) 42. (Scheidung des Wollens vom Belieben 466 E, des G. von der Lust, 464 C D 465 D 474 D ff., bes. 494—499. Formal: das Endziel, 468 B *οὗ ἕνεκα*, 499 E 500 A *τέλος*, 507 D *σκοπός*, vgl. auch Cha. 173 D. Inhaltlich = *εἶδος*, 503 E, *τάξις*, *κόσμος*, *νόμος* 501—508, bes. 506 D. Verhältnis zur *τέχνη* 464 f. 500 B—501 A) 46 f. (Unter dem Begriff des Gesetzes tritt das G. in eine Reihe mit dem Gesetz der Wissenschaft und der Gesetzesordnung des Universums) 47 f. (*ἀ.* und *καλόν*) 49 f. (G. und Schönes im Phdr.) 57 f. 81. (*ἀγ.* = *ξυμφέρον*, *ὠφέλιμον*, fundamentaler als *καλόν* und *δίκαιον*, The. 172 A 177 D. *καλόν* und *ἀγ.* unter den Grundbegriffen, 186 A. — Phdo. 97 C—98 B, 98 E das G. als Erklärungsgrund des Werdens; *τἀγαθὸν καὶ δέον* 99 C, cf. Kra. 418 E; = Idee der Erhaltung) 148. (Gastm.: das G. — eins mit dem Schönen, 204 E — als Endziel, 205 A 206 A) 165, vgl. 173. (St. 336 D cf. 337 B 379 B, das G. = *δέον*, *ὠφέλιμον*, *ξυμφέρον*. — Idee des G. *μέγιστον μάθημα* 505 A, wiefern »schon oft gehört«) 184. (Das G. als *φρόνησις* oder *ἐπιστήμη*, verschieden von der Lust, 505 B—D 506 B, s. o.; fundamentaler als *καλόν* und *δίκαιον*, 505 D—506 A, vgl. The.; *τέλος* 505 D E cf. 519 C) 184 f. (Verh. zum Denken u. Gedachten 508 C; über *ἀλήθεια* und *ἐπιστήμη*, E 509 A; *ἐπέκεινα οὐσίας* 509 B) 186. (*τελευταία ἐν τῷ γνωστῷ* 517 B. Zu den *ὄντα* gerechnet 518 C 526 E 532 C, transcendentaler Grund der Wahrheit und Erkenntnis) 187. 189 f. (Wiefern das »Gute«?) 190 ff. (»Musterbild« auch für die Praxis, 517 C 540 A; »Idee« nicht bloß im praktischen Sinn) 192. (Kosmologische Bedeutung) 192. (Verh. zur Gottheit) 193 f. (Letzte Bedeutung: Bestand) 195. Herm. 35, 418. 420. (Ziel aller Wissenschaft, bes. der Gegenstand der Dialektik, 532 B 534 C 540 A) 210. (Phi., bes. 26 B: im Peras fällt das G. zusammen mit dem konkreten Sein) 309. (Vgl. Staat) 313. Verh. zur göttlichen Ursache) 315. (Idee des G. bestimmt 64 A E) 328 ff. (Verh. zum Schönen u. zum Wahren oder der Vernunft) 328 ff. (54 C das letzte *οὗ ἕνεκα*. 20 C D 67 A, *τέλεον*, *ἱκανόν*, *αὐτάρκεια*. — Sttsm. 284 A B, Gutes u. Schönes wie alle *τέχνη* beruhend auf dem *μέτριον*) 333; (ebenso *πρέπον*, *καιρός*, *δέον*, 284 E, cf. Phi. 66 A) 334. (Verh. zur Weltvernunft, 273 B—D) 336. (Ti. 29 A E 30 A B 37 A 40 C, die Welt gut u. schön, weil gesetzlich geordnet) 339. (Wiefern die Idee Ursache) 341. (Die primäre Ursache) 347 f. (Ti. 87 C *καλόν*, *ἀγαθόν*, *ξύμμετρον*. — Ges. 965 C 966 A, Idee vom G. u. Schönen gefordert) 358. (897 C *τὴν ἀρίστην ψυχὴν ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντός*) 361. (Aristoteles Kritik an der Idee des G.) 411 ff. (Die Idealzahlen und das G.) 435 f.

Hades das Reich des Unsichtbaren (*τὸ ἀιδές*) 34. (Men. 81 C. Go. 493 B 522 E 523 C—E Kra. 403 A—404 B. Phdo. 80 D 81 C).

Heraklides 157. 363. 415.

Heraklit (The. 152 E 160 D 179 D ff.) 91 f. 102. (Heraklitismus bekämpft im Kra., 386 E 401 D 402 A ff. 404 D 410 B 411 B C 436 E 439 D E 440 B C) 123—125. (Heraklitisches im Phdo.: 90 C 101 E. So. 242 D E.)

Hestiaeus 415.

Hippokrates (Phdr. 270 C) 147.

Hirmer 177 Anm.

Horovitz 342.

Hume 147. 158. 411.

Hypothesis (*τούτων ὑποκειμένων* Pro. 359 A. — *ὑπόθεσις*, *συμβαίνειν*, Cha. 160 D 163 A 164 C 175 B) 28. (Men. 86 E 87 A D 89 C; analytisches Ver-

fahren) 39. (Go. 454C 498E *συλλογίζεσθαι ἃ συμβαίνει*, cf. 457E *ἀκόλουθα*) 44. (Kra. 436D *ἑπόμενα, περὶ τῆς ἀρχῆς εἴτε ὀρθῶς εἴτε μὴ ὑπόκειται*) 125f. (Phdo. 92D *δι᾽ ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέχεσθαι*, 93C *θεμένων, ὑποθέμενος*, 94B *εἰ ὀρθὴ ἡ ὑπόθεσις ἦν*) 132. (100A *ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον . . . τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα.* B *ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ᾽ αὑτό.* 101D *ἐχόμενος ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως.* E *ἀρχή, ὡρμημένα*, cf. 107B *τὰς ὑποθέσεις τὰς πρώτας*) 78. 150—153. (*ὑπόθ., ἀνυπόθετον* vorbereitet im Gstm.) 172. (St. 437A 458A 478E. — 510B *ζητεῖν ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ᾽ ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ᾽ ἐπὶ τελευτήν — ἐπ᾽ ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἰοῦσα.* C hypothetisches Verfahren der Mathematiker; 511AB *τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑπ., οἷον ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰὼν . . . ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ.* C *αἷς αἱ ὑπ. ἀρχαί.*, D *νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς.* 533C *τὰς ὑπ. ἀναιροῦσα, ἐπ᾽ αὐτὴν τὴν ἀρχήν, ἵνα βεβαιώσηται*) 187ff. 199ff. 210, vgl. 355. (Eigentümliche Wendung des Verfahrens der Hypothesen im Pa.; 127D 136AB 137B 142D 160B 161A) 236. (So. 237A 244C 251E. — *ὑπ.*, »Subjekt«, 251B) 285. 294. (Sttsm. 284C) 333. (Phi. 16D *μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν*) 298. 300. (Ti. 28B. 48E. — Astronomische Hypothesis, welche *διασῴζει τὰ φαινόμενα*) 157. 206. 363ff. Forsch. 208[1]. Mh. 18, 568. 27, 342.

Idealismus. (Grundsatz des I. ausgesprochen im Phdo.) 129. 150. 159. (Methodischer I. gegen dogmatischen) 150; (psychologischen) 232. (Idealistisches Grundprinzip der Philosophie Platos im Gstm. u. Staat) 82, (im Phi.) 300; (allg.) 436. (Nicht der I. der Methode trägt die Schuld an der Unzulänglichkeit der Naturwissenschaft Platos) 155. 206f. (Aristoteles unfähig sich in den Gesichtspunkt des methodischen I. zu versetzen) 143. (Kritischer I. gegen dogmatischen Monismus) 425.

Idee, *ἰδέα.* 1f. (*μία [τις] ἰδέα*) 3. (Ideen Gesetze, nicht Dinge) 36f. 73. 151. 215ff. 351. Mh. 27, 616ff., 30, 73. (Keime im Pro.) 18. (La.) 20. 22. (Cha.) 28. (Men.) 33ff. (Go.) 48f. (Euthyphro 5D, 6D *μία [τις] ἰδέα*) 38 Anm. — Phdr. (265D 273E *μία ἰ. = ἓν εἶδος* 265E, *ἕν* 266B 249C) 66ff. (Andre Bedeutungen von *ἰ.* 237D 238A 246A 253B) 69. (Welche Ideen?) 77f. (Das Schöne als Metapher für die I.) 57f. (Urbild u. Abbild) 73. 86. (Gefahr der Verdinglichung, Transcendenz) 85ff. Herm. 35, 424f. — The. (184D 203CE 204A 205C—E *μία [τις] ἰδέα.* Einheit) 68f. 96f. 108. — Kra. (390A *ἰ.* neben *εἶδος.* 418E Begriff) 120. 122f. (439E = *εἶδος* 440B; Inhalt der Prädikation) 124f. — Phdo. (syn. *εἶδος, μορφή*, 104BDE 105D) 152 vgl. 156. (Rein logische Bedeutung u. Begründung der Idee) 129. 131f. 150f. (Begründung der Erfahrungswahrheit angebahnt) 145. 154ff. 158. — Gstm. (204C in loserer Bedeutung. — I. und Erscheinung als Göttliches u. Sterbliches, vermittelt durch die *διάλεκτος* des Eros, 202E 203A) 164. (Das Schöne nicht *τὶς λόγος, τὶς ἐπιστήμη*, 211A) 167. 171f. (Keine Verdinglichung) 173. — Staat (369A etwa »Bild«. — Vorausdeutungen auf die I. im 2. Teil) 180. (479A 486E) 182. (507B *κατ᾽ ἰδέαν μίαν, ὡς μιᾶς οὔσης*, C) 185. (Dagegen 507E *σμικρᾷ ἰδέᾳ = σμικρῷ.* — *ἰ. τοῦ ἀγαθοῦ*, 505A 508E 534C) 184ff. 189ff. 313ff. (I. in Platos und in Kants Sinn) 191f. (Das Sein der Ideen ein Gelten?) 195. (I. als Methode) 210. (588C körperliche Gestalt. — 596B) 211ff. — Pa. (132A *μία τις ἰδέα ἐπὶ πάντα ἰδόντι*, 132C *μίαν τινὰ ἰ.*, 134C *ἰδέας αὐτὰς οὔσας*, 135AC) 222. (157D *μιᾶς τινος ἰδέας καὶ ἑνός τινος*) 259. (Pa. handelt von den Ideen) 221. (Ideenlehre in der Auffassung des jungen Sokrates) 224f. (»Trennung«) 225. (Verdinglichung) 226. (Auf welche Gebiete sich erstreckend)

227f. (Die »eine Sicht«) 230. (Subjektivierung der I.) 231f. (Das sich Gleichen, der »dritte Mensch« etc.) 232ff. (Unmöglichkeit die I. preiszugeben) 233. (Problem der Begründung der Erfahrung durch die I.) 234f. (Das ἕν die I. oder eine I.?) 237f. (Eintritt der I. in die Erfahrung gemäß dem Prinzip der Kontinuität) 256. (Funktionen, nicht Dinge) 269. — (Mißverstandene Ideenlehre der Platonischen Schule im Pa.) 217f. 220; (im So.) 280ff. (Das χωρίς, 248A) 284. (253D μία ἰδέα, Begriffseinheit) 286. (ἰ. neben εἶδος, γένος zur Bezeichnung der Grundbegriffe, 255E) 286. (254A τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ. — 235D τὴν ζητουμένην ἰδέαν, den gesuchten Begriff). — Phi. (15AB ἑνάς, μονάς, μίαν ἑκάστην οὖσαν, 16D μίαν ἰδέαν, cf. 25A μίαν τινὰ φύσιν) 297. 299. (16D τὴν τοῦ ἀπείρου ἰδέαν = ἀπειρίαν, C, ἀπείρου φύσις 18A 24E 28A) 298. (25D τὸ τρίτον τίνα ἰδέαν φήσομεν ἔχειν. 60D τῆς αὐτῆς ἰδέας τιθέμενοι. — 64A, was die ἰδέα des Guten? E, nicht in einer, aber in drei Ideen zu erfassen) 328. 330. — Sttsm. (258C ἰδέαν μίαν ἐπισφραγίσασθαι, ἓν ἄλλο εἶδος ἐπισημηναμένους, etwa Prädikat. 262B ἰ. = εἶδος). — Ti. (28A ἰ. καὶ δύναμιν, Beschaffenheit. — 35A εἰς μίαν ἰδέαν = εἰς ἕν) 343. (39E ἰδέαι im νοητὸν ζῷον, = γένη 41C. — 46C τὴν τοῦ ἀρίστου ἰδέαν ἀποτελῶν) 347. (50D ἄμορφον ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, = πάντων ἐκτὸς εἰδῶν 50E 51A) 349. (Die göttliche Ursache und die Ideen) 340f. — Ges. (965C μίαν ἰδέαν) 358. — Aristoteles Kritik der Ideenlehre, s. Aristoteles. Vgl. auch: An sich, Eidos, Hypothesis, Intelligibles, Sein, Teilhabe, Urbild.

Identität und **Verschiedenheit.** (ταὐτόν und ἕτερον unter den Grundbegriffen im The., 185AC 186A) 109. (Satz der I. im Phdo. 101ff., vgl. Gegensatz) 152. 161; (vgl. The. So.) 162. (Unter den Grundbegriffen des Pa.; I. unterschieden von Einheit, 139DE) 243f. (Erörterung der I. u. V. in der 2. Deduktion) 247f. (I. und V. unter den fünf höchsten Gattungen des So., 254D 255C—E 256B) 288 vgl. 242. (Verhältnis zu den übrigen vier) 288f. (bes. zum Sein) 290f. (Versch. = Sonderung, Verneinung, 256ff.) 261f. (Einheit des Verschiedenen Phi. 12E 13AB) 297. (ἕν, ὅμοιον, ταὐτόν 19B, The. 185AB) 303 vgl. 289. (Verhältnis des ταὐτόν und θάτερον im So. zu den vier Prinzipien des Phi.) 317f. (Sttsm. 285AB; zu διαφοράς cf. Phi. 16DE) 334f. (ταυτόν, θάτερον, οὐσία Ti. 35AB 36C 37A) 343. (ταὐτόν, θάτερον = ὅμοιον, ἀνόμοιον, 36C, cf. Phi. 19B, Sttsm. 273D; = πέρας, ἄπειρον) 344. (ταὐτόν, θάτερον in der späteren Ideenlehre) 416. (Prinzip der I. bei Aristoteles) 373ff. (Beziehung der Termini im Urteil nicht I.) 391.

Induktion. (Sokratische I.) 8. 44. (Induktiver Fortschritt der Erkenntnis, »von einem auf zwei auf alle«, Gstm. 210B 211C) 170. 172f. (I. bei Aristoteles.)

Intelligibles, νοητόν, νοούμενον, intelligibler Raum, νοητὸς τόπος. (Phdr. 247C ὑπερουράνιος τόπος, cf. The. 173E οὐρανοῦ τε ὕπερ ἀστρονομοῦσα) 80. (Phdo. 80B 81B νοητόν, cf. 80B ἀνόητον, 84B ἀδόξαστον) 144. (80D εἰς τοιοῦτον τόπον . . . καθαρὸν καὶ ἀειδῆ, εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς, 81C ὁρατὸν τόπον φόβῳ τοῦ ἀειδοῦς τε καὶ Ἅιδου, 108B, Krat. 403A 404A, Go. 493B. — Gstm. 211A: das Schöne weder auf Erden noch im Himmel noch überhaupt in etwas) 173. (St. 508C 509D 510AB 511AB 517B cf. 516B ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ. 532B 534A) 185f. (So. 246A ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου, B. 254A τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου, sc. τοῦ μὴ ὄντος, τὸ λαμπρὸν τῆς χώρας, sc. τοῦ ὄντος. — Ti. 30D τῷ τῶν νοουμένων καλλίστῳ. 37A νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου. 48E, 51BC νοητόν, D νοούμενα μόνον. 92B. Dagegen 52B, das I. weder auf Erden noch im Himmel noch überhaupt in einem Ort oder Raum.)

Isokrates. (Angebliche Beziehung auf ihn im Go.) Philol. 2, 622[83]. (Phdr.) 56. Philol. 2, 611ff. Mh. 25, 343. Herm. 35, 390ff. (Angebl. Bez. im The.) 93 Anm. Mh. 27, 484. (Euth.) 117. 121, vgl. 91. Phil. 2, 616[64]. Herm. 35, 398f. (St.) 177 Anm. — I. und Plato, Mh. 27, 484.
Jowett 204.

Kant (über Platos Entdeckung des *a priori* in der Mathematik, Fortschr. d. Metaph.) 33. (Vom Sinnlichen keine Wissenschaft, nach Plato, Diss. 1770) 203. (Weg vom Dogmatismus durch den Skeptizismus zum Kritizismus) 146. (Seine Darstellung u. Kritik des Dogmatismus trifft bes. Aristoteles) 388. (Betonung der Methode) 62. (Unser Verstand begreift nur, was er selbst gesetzt hat) 159; vgl. 300. (Erscheinung als Gegenstand für den Verstand) 268. (Auflösung des Dings in Relationen) 382. (Das *a priori* induktiv zu ermitteln) 376. (Kategoriensystem, verglichen mit dem Platos) 242f. (Allgemeiner Begriff der Größe) 415. (Gegen »unbeweisbare« Prinzipien im Sinne des Aristoteles; »transcendentale Deduktion«) 375. (Kategorie, Grundsatz, Idee), 191.
Kategorien s. Grundbegriffe.
Kausalität s. Grund, Ursache.
Keppler 33. 157. 206.
Körper, *σῶμα*. (Materialisten erkennen nur K. an, The. 155E. Phdo. 81BC, *τὸ σωματοειδές*. So. 246A, *σῶμα = οὐσία*. 247C *πάντ' εἶναι σώματα*) 280. (St. 530B, die Gestirne, weil *σῶμα ἔχοντα*, nicht unveränderlich, also nicht das wahre Objekt der Wissenschaft) 205. (K. Grund der Unvollkommenheit u. der Gewordenheit des Kosmos, Sttsm. 269D 273B; Ti. 28B 31B, vgl. auch 35A 36DE) 335. 339. 343. (Warum der K. Grund der Veränderlichkeit) 347. (K. definiert durch die drei Dimensionen und *ῥώμη*, Ges. 896D.)
Kontinuität (Pa.) 243. 255f. (= Denkursprung) 260f. 270. 274.
Kontradiktion s. Gegensatz.
Kopernikus 157. 206. 207. 363.
Kosmos, Kosmologie. (Begriff des *κόσμος*: systematische Verfassung; vgl. St. 505C *τεταγμένα, κόσμῳ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα*) 47 Anm. (Kosmol. Bedeutung der Idee des Guten vorbereitet im Go., 504AB 506E 508A) 48f. (Phdr. 270Aff. 245Dff.) 83f. (Phdo. 98B; 109A cf. 97E 99B) 148. 157. (Go. Phdr. Phdo.) Herm. 35, 417ff. (Kosmol. Bed. der Idee im St.) 192ff. (Merkwürdige Rolle der Sonne 509B 516B) 194. (So. 249A, s. u. — Phi. 28C—30D, Idee des Universums) 314f. (Vom K. keine Wissenschaft? 59A) 327. (Sttsm. 269C—270A, 273B—D) 335. (Ti., Thema *περὶ κόσμου γενέσεως*, 27A, *περὶ τοῦ παντός* C. — Die Welt geworden, weil sinnlich und körperlich, 28BC) 339. (Gewordenheit nur Einkleidung) 340. (Ein beseeltes vernunftbegabtes Lebendiges, 30B; So. 249A, Sttsm. 269D) 340. (Beseelung eins mit der mathematischen Anordnung der kosm. Bewegungen) 343. (Das *νοητὸν ζῷον*, 30CD 31A 37D 39E 92B) 342. (*εἷς μονογενής*, 31B 55C; *ἓν ὅλον* 33A; Ablehnung der unendlichen Welten) 356. (Kugelgestalt 33B, Kreisbewegung 34A, vgl. *περιφορά* Phi. 28E, *περίοδος* Ges. 897B; Sttsm. 269E) 343. (Rhythmische Bewegung des Weltalls repräsentiert die Zeit, 37Dff.) 345f. (Ges. 896E 897BC 898AB, die Weltordnung beweist die waltende Vernunft und Seele; ebenso 966E 967BD) 359. 361.
Kritizismus s. Dogmatismus.
Krohn 227.

Lachelier 316.
Lehren und Lernen. (Sokratisches Problem des L. u. L.) 7. 10ff. (Hauptstellen: Ap. 19Eff. 33AB. Pro. 319Aff. 323CD 324AB 327E 328E 361AB. La. 186CE. Men. 89E 93B 95E. — Auflösung des Problems durch die Anamnesis im Men.; 87B *διδακτόν = ἀναμνηστόν*, cf. 82A) 29f. (Im Phdr. Lehrbarkeit bestimmt voraus-

gesetzt) 55. (Lehre g. Überredung, Go. 453 D, 454 C — 455 A; Phdr. 277 C E) 68. (The. 150 D, lernen = bei sich selber finden) 99; (dagegen scheinbar dogmatische Auffassung 198 B) 114 f. (Euth. 274 E 282 C, Lehrbarkeit als entschieden angenommen. — Phdo. 75 E lernen = *οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν*) 140. (Gstm. 175 D kein Hinüberfließen wie aus einem Becher in den andern. — St. 518 B C, kein *ἐντιθέναι*) 196; (vgl. auch 488 B). — Herm. 35, 391 f.

Leibniz (über den Beweis des *a priori* im Meno) 33. (Begriff des »zureichenden Grundes« aus dem Phdo.) 131. (*inesse subiecto*) 152. (Das Sinnliche als »verworren«) 197. (Hinweis auf den wissenschaftlichen Sinn der Idee) 218. (Mathematik der Qualitäten) 419.

Logos (*λόγος, λογίζεσθαι, συλλογίζεσθαι, ἀναλογίζεσθαι, λογισμός, συλλογισμός* etc.) erkl. 4. Kri. 46 B (*τῷ λόγῳ, ὃς ἄν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται*) 48 C (*ὁ λ. οὕτως αἱρεῖ*, cf. A *αὐτὴ ἡ ἀλήθεια*) 53 D (*διαλεγόμενος τίνας λόγους*) 8. La. 185 D (*ἑνὶ λόγῳ*), 194 B (*ξυλλαβεῖν τῷ λόγῳ*). Men. 98 A (*αἰτίας λογισμός* unterscheidet *ἐπιστήμη* und *ἀληθὴς δόξα*) 39. Go. 465 A (*λ.* als Kriterium der *τέχνη* gegen *ἐμπειρία*, opp. *ἄλογον πρᾶγμα*), 501 A (*ἀλόγως*) 45. — 475 D (logische Kritik) 44. — 509 A (Begründung), 527 B (begründeter Satz). 482 B (Philosophie *ἀεὶ τῶν αὐτῶν λόγων*) 42. 489 E (*συλλόγισαι τί συμβαίνει*). Phdr. 245 E (Begriff) 66. 270 C (*τὸν λόγον ἐξετάζειν*, wie Pro. 333 C, Cha. 166 D). 237 E (*λόγῳ, ἀλόγως*), 249 B (*κατ᾽ εἶδος λεγόμενον, εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον*) 66. The. 148 D (*ἑνὶ λόγῳ, λαβεῖν λ. τί τυγχάνει ὄν*, Begriff) 96; (dagegen Urteil: 186 D *ἀναλογιζομένη*, C *ἀναλογίσματα*, D *συλλογισμῷ*, vgl. B *ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν*, Kra. 399 C *λογίζεται, ἀναλογίζεται*) 135; 189 E 190 A (*λόγος ψυχῆς πρὸς αὐτήν* = *δόξα*) 110, vgl. 130. (*λ.* in dogmatischer Auffassung, 201 E ff., 205 C u. weiter bis zum Schluß) 115 f. — Phdo. 65 C (*λογίζεσθαι*) 66 A (*λογισμός*) 135; 79 A (*διανοίας λογισμῷ*, 84 A) 144. (*λ. διδόναι* 76 B 78 D) 130. (85 D am unwiderleglichsten *λ.* zu halten; vgl. *τὰ λεγόμενα*, C; 88 D) 131. (*περὶ τοὺς λόγους τέχνη*, Denk- oder Vernunftkunde, 90 B) 65. 129. 149, cf. 54. (*ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι*, 90 C) 129. (In den *λόγοι* die Wahrheit der *ὄντα*, 99 E, *ὑποθέμενος λόγον*, 100 A) 129. 149 f. (101 A *ἐναντίος λόγος*) 152. (107 B *ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ*. — *ἐπιστήμη* und *ὀρθὸς λ.* von Haus aus in uns, 73 A; *ὁ. λ.* auch 94 A) 130. — Gstm. 211 A (*τὶς λόγος*) 171 f. cf. 82. — St. (*λ.* als Theorie: 361 B *θέντες ἱστῶμεν τῷ λόγῳ*, D *ὥσπερ ἀνδριάντα*. 369 A *θεασαίμεθα λόγῳ*, C *τῷ λ. ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν*. 472 E *παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ*. 473 A *λέξις, πρᾶξις, λόγῳ, ἔργῳ*, vgl. 487 C 492 D 498 E; 525 E *τῷ λόγῳ τέμνειν*, 592 A *ἐν λόγοις κειμένη*. — 402 A *λ. λαβεῖν, ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου*, Vernunft, Einsicht, vgl. 401 D. 411 D *μάθημα, ζήτημα, λόγος*. 442 A *λόγοις καλοῖς καὶ μαθήμασι*, cf. 560 B. — *λ.* gegen *δόξα* 493 C, cf. D, anders 431 C *μετὰ νοῦ καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ*. — *λογισμός, λογιστικόν* als Seelenvermögen 439 D 440 A E 441 B C E; im gleichen Sinne *λόγος, ἐπιστήμη* 442 C. — 500 C *κατὰ λόγον*, gesetzmäßig. — 510 C vom hypothetischen Verfahren: *οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἀξιοῦσι διδόναι*, cf. 531 E von der Dialektik: *δοῦναι καὶ δέξασθαι λόγον*, 533 C, 534 B *διαλεκτικὸν . . . τὸν λόγον ἑκάστου λαβόντα τῆς οὐσίας, λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι*. — 511 B *αὐτὸς ὁ λόγος*, vgl. 532 A *διὰ τοῦ λόγου ἐπ᾽ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷ*, 534 B *διορίσασθαι τῷ λόγῳ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν*, C *ἁπτῶτι τῷ λόγῳ*) 188 ff., vgl. 194. 210 f. 82. (524 B *λογισμὸν καὶ νόησιν*, 529 D *λόγῳ καὶ διανοίᾳ λεπτά*. 531 D *ξυλλογισθῇ*, von der Synopsis der Wissenschaften. — Buch VIII bis X: 548 B *ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας*. 549 B *λόγου μουσικῇ κεκραμένου*. 561 B *λόγον ἀληθῆ*. 578 C opp. *οἴεσθαι*. 582 A *ἐμπειρίᾳ καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ* [*χρὴ κρίνεσθαι*]; D als *ὄργανον*. 587 A *λ.*

neben *νόμος*, *τάξις*, wie Go.) 211; (auch 604A *λ. καὶ νόμος*, C *λόγος*, D *λογισμός*. 602E *λογιστικόν*) 212. — Pa. (130A *λογισμῷ λαμβανόμενα*. 135E *λόγῳ λάβοι*. — 142C *τὸ λεγόμενον*, 160D *τὸ λεγόμενον μὴ εἶναι, ὅ τι λέγεται*, dagegen 163C *λεγόμενον ἁπλῶς*) 245. (*λ.* unter den Erkenntnisbegriffen, 142A 155D) 242. 244. — So. (227A *τῇ τῶν λόγων μεθόδῳ*, ähnl. Sttsm. 266D. So. 237B *ὁ λόγος αὐτός*. 253B *μετ' ἐπιστήμης διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι*. — 259E, die Aufhebung der Verknüpfung der Begriffe ist *τελειοτάτη λόγων ἀφάνισις, διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λ. γέγονεν ἡμῖν*, 260A *οὐδὲν ἂν ἔτι λέγειν οἷοί τε ἦμεν*) 283. 287. (*λ. ἕν τι γενῶν* 260A, 264B; Kategorien der Erkenntnis) 289. 293. (*λ.* Urteil, in Verb. mit *δόξα, διάνοια*, wie The.: 260BDE 261C, bes. 263E; 262E 263A Wahrheit und Falschheit als Qualitäten des *λ.* vgl. Phi. 37C 38E 39A) 295. 322. (Das absolute Nichtsein *ἄλογον καὶ ἄρρητον*, 239A, vgl. 237E *οὐδὲ λέγειν*, 258E *λόγον ἔχον ἢ παντάπασιν ἄλογον*) 277. (Die *εἴδη* erkannt *διὰ λογισμοῦ*, 248A, vgl. 254A) 281. — Phi. (*λογισμός* unter den Erkenntnisbegriffen 11B, 21C. 67B *τῶν ἐν μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων λόγων*) 329. (Vgl. 59C *διαμαρτύρασθαι τῷ λόγῳ*. 51C *φησὶν ὁ λόγος*. — 62A *λόγον ἔχων ἑπόμενον τῷ νοεῖν*, vernunftgemäßen Begriff. — 15D *ὑπὸ λόγων, τῶν λόγων αὐτῶν πάθος ἐν ἡμῖν*, vgl. 15D 16C *τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι*) 298. (Verhältnis zum *πέρας*) 309f. (*λ.* neben *ἐπιστήμη, νοῦς, σοφία* für das Prinzip der Ursache, So. 265C *μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας*, Phi. 28D, Gegensatz: *τὴν τοῦ ἀλόγου δύναμιν*) 311f. (*λ.* = *δόξα*, s. o.; *ἐλπίδες* als *λόγοι* 40A). — Sttsm. (286A *τὰ ἀσώματα λόγῳ μόνον δείκνυται*. 287A *τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως*). — Ti. (28A *νοήσει μετὰ λόγου — δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου*, vgl. 51E *τὸ μὲν μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον*) 339. (36D *ἐν λόγῳ φερομένους*, 53A *ἀλόγως καὶ ἀμέτρως*, auch 47C *λόγος*, D *ἡδονὴν ἄλογον* = *ἄμετρον, ἀνάρμοστον*. 37A *λογισμοῦ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας, λέγει*, B *λόγος ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς*) 343. (46D *λ., νοῦς* als primäre Ursache. — 52B *λογισμῷ νόθῳ*) 354f., vgl. Arch. I 355f. — (Ges. 895DE *λόγος, ὄνομα, οὐσία*) 358. — 898A *ἕνα λόγον καὶ τάξιν μίαν*, vom Gesetz der Gestirnbewegungen. — Logisches Verfahren letzter Sinn der Ideenlehre) 36. 53f. 65. 129. 132. (Das Logische die letzte Grundlage der Erkenntnis) 149f. (Sein der allgemeine Ausdruck des Urteils, des *λόγος* selbst; So.) 283; (Phi.) 298ff. 310. (Logische Grundbegriffe, Men.) 34; (Phdo. 65f.) 136. (Pa.) 227f. (Das Logische als letzter Grund) 311ff. 375. 378. (Rationalismus gegen Empirismus auch) Forsch. 147ff.

Lotze 195f.

Lust und **Unlust** (Prot.) 17. (Lach.) 19. (Go.) 46. (vgl. Phdo. 68E—69B. — St.) 184. (Phi.) 296f. 320ff. 327ff.

Maß, Maßbestimmtheit, Meßkunst *μέτρον, μέτριον, μετρητικὴ τέχνη*. (Prot. 356f. vgl. Go. 465D. Phdo. 69AB) 17. (St. X 602Dff.) 212. 214. (Pa. 140C 151Bff. Maß als Grundbegriff) 212. 214. (Phi.: zähl- und meßbare Verhältnisse in den Wissenschaften entscheidend; 17D *δι' ἀριθμῶν μετρηθέντα*) 302. (24C *μέτριον*, 25A *ὅ τι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον*, 26A *ἔμμετρον, σύμμετρον*) 305f. (26D *γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων*) 308. (Verh. zum Schönen u. Guten) 309. (Gesetzesordnung des Universums) 312. (Reine Lust beruht auf Maß, unreine auf Unmaß) 324. (Zahl, Maß, Gewicht allein exakter Wissenschaft fähig, 55E; Akribie 56BC 57DE 58C 59A) 325. 327. (*μέτρον, μέτριον, ξύμμετρον* letzter Grund des Guten, 64Dff. 66AB, Verh. zum Schönen u. Wahren) 328ff. (Sttsm. 283C—287A, *μέτριον, μετρεῖσθαι* 284D, *μετρητική* 285A) 331ff. (Ti. 53A *ἀλόγως καὶ ἀμέτρως*, 87C *πᾶν τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον*. — Ges. 817E *μετρητική*,

820C, das Inkommensurable, vgl. Phi. 25A) 363. (Maß und Gemessenes in der späteren Ideenlehre) 415f. 426.

Materie (Theorie der M. im Pa. vorbereitet) 269f. (Die sogenannte M. der Raum, s. d.) 348ff. (Platos u. Demokrits Theorie der M.) 356f. Vgl. Mh. 27, 467ff. (Aristoteles über Platos M.) 383. 410. (M. in der späteren Ideenlehre) 415ff. 418. (M. bei Aristoteles) 394. 396.

Mathematik. (Die mathematischen Schulwissenschaften Pro. 318E, Eu. 290B, The. 145A, vgl. Go. 451C. — Men. 76AE Definition, 86E Beweis *ex hypothesi* nach dem Vorbild der M.) 39. (82A—85B vgl. Phdo. 73B, Erläuterung der Anamnesis am geometrischen Beispiel; 85E Ausdehnung auf die gesamte M.) 33f. (Go. 465BC Begriffsproportionen nach dem Vorbild der M.; 508A geom. Gleichung d. i. Proportion) 45f. (Im Phdr. tritt die M. zurück; doch eingeschlossen in den kosmol. Aufstellungen) 78. 81. 83f. (The. 147Dff., Erläuterung der Definition am math. Beispiel) 96. (196A, reine Zahl als Beispiel der Idee) 97. (Einheit, Zahl, Gerade u. Ungerade unter den Grundbegriffen, 185CD) 109. (Relativismus auch auf die m. Begriffe ausgedehnt, 154C—155D) 103; (Auflösung des Problems im Phdo.) 154. 160. (Geom. u. Astron. 173A. — Eu. 290BC, M. der Dialektik untergeordnet) 119. (Geometrie Muster strengen Beweisverfahrens, The. 162E, Kra. 436D, Phdo. 92CD) 126. 132. (Math. Begriffe unter den Ideen: *μέγεθος* 65D) 136; (*αὐτὸ τὸ ἴσον, ἰσότης*, 74f., *μεῖζον ἔλαττον* 75C, vgl. 100Ef.) 139f.; (reine Zahlbegriffe 101BC) 152; (Gerade und Ungerade 103Eff.) 161. (Math. Sätze nicht sinnlich zu verstehen, 96Eff. 101BC) 147f. 152f. (St. 479B, halb, doppelt als Beispiele von Ideen, vgl. 529E) 182. (510B—511D, hypothetisches und rein deduktives Verfahren; Gebrauch sinnlicher Figuren; M. *νοητὰ μετὰ ἀρχῆς*) 187ff. (Zahl *τῶν ἐπὶ πάντα τεινόντων*, 522B, *ἐν πρώτοις* C, man muß sie verstehen, um auch nur Mensch zu sein; vgl. Ges. 819D) 197. (Um des Erkennens willen 525D527B, vgl. Sttsm. 258DE, Phi. 56DE 57CD) 198f. 325. (Bes. Geometrie Wissenschaft vom *ἀεὶ ὄν*, 527B) 199. (Notwendigkeit der Stereometrie 528Aff.; Ges. 819E) 202f. (Math. Objekte nicht sinnlich darstellbar, 529DE) 205. (Akustik stellt der M. Aufgaben, 531A—C) 208. (Dient M. zur Objektivierung des Sinnlichen?) 199f. 214. (Phi., math. Form empirischer Gesetze; M. allein exakt; *σαφές* 57B) 302. 325ff., vgl. Zahl u. Maß. (Sttsm. 284E 299E Arithmetik u. Geometrie) 334. (Ges. 817Eff.; 967E *ἀναγκαῖα μαθήματα*, 818D; 820E *δέοντα*) 362f. (Aristoteles wirft Plato Überspannung des Mathematischen vor) 409. (M. *σαίνει τὴν ψυχήν*) 424. (Vergewaltigung der M.) 425. 429f. (M. der Qualitäten) 419. (Geometrie nach der Lehre von den Idealzahlen) 420f. 434. (»Das Mathematische«, Kritik des Arist.) 422f. (Substantiierung) bes. 423f. Vgl. **Kontinuität, Maß, Raum, Zahl.**

Megariker, s. ***Euklides.*** Angebliche Ideenlehre der M., Mh. 24, 482ff; 30, 70ff.

Meletus (Ap. 24—26) 11.

Melissus 222.

Methode. (Men. 74D; Einübung an Musterbeispielen, 75A 77B 79A) 39. 62. (Phdr. 270CDE 263B) 57. 62f. 85. Herm. 35, 405f. (Phdo. 97BD 100B) 129. 149 (Gstm. 210AE 211B) 172. (St. 435D, 504B—E; 510BC, 511B) 187ff. (530B) 205. (531D 533BC *διαλεκτικὴ μέθοδος*) 209f. (596A) 211. Vgl. 215f. (Die M. ist souverän) 232. (*τρόπος τῆς γυμνασίας*, Pa. 135D) 236. (So. 218D 219A 227A 235C 243D. Sttsm. 266D 278Aff. 285CD 286AD, *τὴν μέθοδον αὐτὴν τιμᾶν*) 279. 334. (Phi. 16AB *τρόπος, μηχανή, ὁδός*) 298. (Ges. 965C) 358. (Transcendentaler Beweis aus der M.) 375.

Modalität (Kant, Analogie bei Plato) 242.

Mystik bei Plato (Men. 81 B ff.) 36. (Go. 493 A B 523 ff.) 51. (Phdr. 248 E ff. 250 C 256 D) 56. 71. 84. (The. 177 A. Kra. 400 BC 403 B—404 B. — Phdo. 62 B 69 C 81 A E 82 A B D 83 D 107 D ff. 112 E ff. 114 C D. — Jenseitsdichtungen) Herm. 35, 433 ff.

Natur, *φύσις*. I. = *οὐσία*, Begriff, Idee. (La. 192 B *πεφυκός*. Go. 465 A 501 A Erkenntnis der *φ*. Kriterium der *τέχνη* gegen *ἐμπειρία*, auch 465 C *διέστηκε φύσει*, von Begriffen) 45. (Phdr. 254 B *ἡ τοῦ κάλλους φ.* = *αὐτὸ τὸ κάλλος* 250 E. 266 B *εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκός*) 69. (The. 174 A *πᾶσαν φ. τοῦ ὄντος ἑκάστου ὅλου*. 172 B *ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον*.) 97 f. (Kra. 387 A ff., D, 389 C *τὴν φύσει κερκίδα* = *ἰδέα, εἶδος*, übergehend in die teleologische Bedeutung des Richtigen) 122. (Natur der Dinge nicht aus den Namen zu schöpfen) 123. (Phdo. 103 B *τὸ ἐν ἡμῖν — τὸ ἐν τῇ φύσει*, »an sich«) 155. (St. 358 E *πεφυκέναι*, 359 B *φ. δικαιοσύνης*, vgl. A *γένεσίν τε καὶ οὐσίαν*. 401 C *τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν*, cf. 403 C *τοῦ καλοῦ*) 180. (476 B *αὐτοῦ τοῦ καλοῦ τὴν φύσιν*. 490 B *ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως*. 493 C. 501 B *τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλόν κτλ.* 525 C *ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως*. 537 C *οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τοῦ ὄντος φύσεως*. — 597 B *ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα κλίνη*, C, D *μίαν φύσει*, 598 A *αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φ. ἕκαστον*) 211. (Pa. 132 D *παραδείγματα ἐν τῇ φύσει ἑστῶτα*, = The. 176 E *ἐν τῷ ὄντι*) 232. (156 D *ἄτοπος φ. τοῦ ἐξαίφνης*) 255. (139 D *οὐχ ἥπερ ἡ τοῦ ἑνὸς φ. αὕτη καὶ τοῦ ταὐτοῦ*, E *χωρὶς τὴν φύσιν*) 243 f. (Ähnlich vom Einen und Ganzen So. 245 C, *χωρὶς ἰδίαν ἑκατέρου φ. εἰληφότος*. 256 E 257 C 258 D *ἡ θατέρου φ.* 258 B *τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἔστι τὴν αὐτοῦ φ. ἔχον*. 257 A *κοινωνίαν ἔχει ἡ τῶν γενῶν φ.*) 292. (Sttsm. 283 D *κατὰ φύσιν*, E *τὴν τοῦ μετρίου φ.*) 332. (Phi. 18 A *ἀπείρου φ.*, ebenso 24 E 28 A, = *ἰδέα* 16 D; 25 A *μίαν τινὰ φ.*, 25 C *εἰς ἓν φύσεως*, 26 D *ἓν φύσει, ἕν τι*, wie *μίαν ἰδέαν* 16 D) 298. (25 E *ὑγιείας φ.* 32 D *ἀγαθὰ μὲν οὖν ὄντα, ἐνίοτε δὲ καὶ δεχόμενα τὴν τῶν ἀγαθῶν φύσιν*. 44 D *ὁτουοῦν εἴδους τὴν φύσιν*, vgl. 45 C. 48 C. 64 A *τί πέφυκεν ἀγαθὸν καὶ τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναι μαντευτέον*) 330. (64 D *τῆς συμμέτρου φύσεως*, E *τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν*, neben *δύναμις, ἰδέα*. 66 A *τὴν ἀίδιον φύσιν ἥρῆσθαι* »als erstes hat die ewige Natur sich erwählt«, d. h. es ist der Natur [der Wahrheit der Sache] nach das erste. — Ti. 35 A 36 C 37 A, *φ. τοῦ ταὐτοῦ, θατέρου*. 37 D *τοῦ [νοητοῦ] ζῴου φ. αἰώνιος*, 38 B *διαιωνίας φύσεως*. 39 E *τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν*. — 50 B *τῆς τὰ πάντα δεχομένης φύσεως*, die nie aus ihrer *δύναμις* heraustritt) 348 f. (52 B *τὴν ἄυπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν* = *τὸ ὄντως ὄν*.)

II. »Natur« (etwa = *δύναμις τοῦ ποιεῖν ἢ πάσχειν*. — Go. 524 D *τά τε τῆς φύσεως καὶ τὰ παθήματα [τῆς ψυχῆς]*. Phdr. 245 C *ψυχῆς φ., πάθη καὶ ἔργα*. E) 66. (270 A *φ. νοῦ τε καὶ ἀνοίας, διελέσθαι φύσιν [σώματος καὶ ψυχῆς]*, D *περὶ ὁτουοῦν φύσεως*, = *δύναμιν τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ, τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ*. 270 E *οὐσίαν τῆς φύσεως*. 271 A 277 B) 67 f. (The. 174 B 175 C Natur des Menschen. Kra. 397 B *ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα*. St. 478 A *δυναμένη πέφυκεν*. 611 B *τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει*, 612 A *[ψυχῆς] τὴν ἀληθῆ φύσιν εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής*, dann *πάθη τε καὶ εἴδη*. 618 D. — Ti. 48 A *ἦ φέρειν πέφυκεν*) 347. (Ges. 892 C, unter *φ.* meint man *γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα*, was vielmehr die Seele sei als die Elemente) 360. (967 B *ψυχῆς φ.*) — Insbes. die Gesamtnatur (Men. 81 C *τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης*. Phdr. 270 C *τῆς τοῦ ὅλου φύσεως*, A *ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι*. Kra. 400 A. Phdo. 96 A *περὶ φύσεως ἱστορία*, Phi. 59 A *περὶ φύσεως*, Ti. 27 A *περὶ φύσεως τοῦ παντός*.)

III. In der Bedeutung des Normalen (*κατὰ φύσιν*, Phi. 31 D *λυομένης τῆς φύσεως*, 42 CD; so 32 B auch *οὐσία* gebraucht).

IV. Speciell »Naturanlage«. (Phdr. 252E *φιλόσοφος, ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν*, 253A 269D *φ., ἐπιστήμη, μελέτη.* — St. 366C *θεία φύσει.* 370AB *φύσται οὐ πάνυ ὅμοιος, διαφέρων τὴν φύσιν.* Von da ab sehr häufig. 395B; D *μιμήσεις εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθιστανται.* 421C. 424A Wechselwirkung von *φ.* und *παιδεία.* 396C *φύς τε καὶ τραφείς*, 430A *φύσιν καὶ τροφήν*, 431C. 618D *τῶν φύσει περὶ ψυχὴν ὄντων καὶ τῶν ἐπικτήτων.* 454B *τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως καὶ πρὸς τί τεῖνον ὡριζόμεθα*) 179. (Von den Seelenteilen, 435B *τριττὰ γένη φύσεων.* 490Eff. oft, bis 500A.)

V. Aristoteles Begriff des (individuellen) Naturwesens, 376. 398. — Über die verschiedenen Bedeutungen der Physis vgl. Mh. 21, 573ff., bes. bei Platon, 587ff.

Naturwissenschaft (*περὶ φύσεως ἱστορία* Phdo. 96A cf. Phdr. 270A; Ti. 27A *περὶ φύσεως τοῦ παντὸς.* — Naturwissenschaftliche Studien in Platos Frühzeit) 146f. (Men. 81C) 34. (Go. 508A) 48f. (Phdr. 270A—C, vgl. 245ff.) 83. Herm. 35, 420f. (The. 173E 174E 175A. — Phdo.) 146ff. 158f. (Biologische Begriffe 65D 105CD) 136. (Gstm. 210AB) 171. (St. 486A 500C 489AC *μετεωρολέσχης*, vgl. Phdr. 270A, Sttsm. 299B) Philol. 2, 584; Mh. 30, 354. (Keine Wissenschaft vom Sinnlichen? 529B 530C) 203ff. 207ff. 214. (Mechanik vergessen?) 203. 207. (Naturw. Begriffe unter den Ideen, Pa. 130CD) 227f. (Phi. 17Aff., empirische Gesetze) 301—303, vgl. 319. (59Aff.) 326f. (Sekundärursachen, Phdo.) 149 (Ti.) 346f. (Materie und Bewegung) 357. (Ges.) 363ff.

Negation s. **Nichtsein.**

Newton 157. 206f. 397.

Nichtsein, Verneinung, *μὴ εἶναι, μὴ ὄν.* (The. 185C *μὴ εἶναι* als Grundbegriff, vgl. *ἐναντιότης* 186B) 109; (als Grundsatz im Phdo. 101A *ἐναντίος λόγος*, 102E 103B *ἐναντίον*, 105A *ἐναντιότης*, DE das *μή*) 154ff. 161 cf. 288. (Gstm. 205B *ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι αἰτία ποίησις*, vgl. So. 265B. — St. 477A 478D 479C, Sein, Nichtsein u. Mittleres) 182. (Pa., absolutes u. relatives N., Verflechtung des N. mit dem Sein, 160B—164B) 262—265, vgl. 274. (So., Kritik des absoluten N., 237B *μηδαμῶς ὄν*, 238C *αὐτὸ καθ' αὑτό*, dagegen 241D *κατά τι, πῇ*, 259DE *πῇ, ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο*) 277. (258Eff.) 293. (These, gegen Parmenides: *τὸ μὴ ὂν εἶναι*, 237A; vgl. Sttsm. 286B. Verflechtung des N. mit dem Sein bes. 240C 241B) 278. (Relatives N. = Sonderung, Negation: 256B—E 257B *οὐκ ὄν* neben *μὴ ὄν*, *ἀπόφασις*) 291; (nicht das »Gegenteil« des Seins, 257B, sondern Anderssein, 256E 257B, also *ὄντος πρὸς ὂν ἀντίθεσις*, 257E; *οὐσία* des N. 258B; Definition DE) 292. (Bejahung u. Verneinung Qualitäten des Urteils, 263B) 293. (Sein des N. erklärt falsche Aussage, 263Bff.) 294. (Die »Ursache der Sonderung« Phi. 23D = dem N. des So.?) 316. (Sein des N. als ungenaue Redeweise, Ti. 38B) 346. (Raum als *μὴ ὄν* nach Demokrit, vgl. Platos Raumlehre im Ti.) 356. (Aristoteles *στέρησις*) 383. (Ar. über die These vom Sein des N.; verschiedene Bedeutungen des N.) 426f.

Notwendigkeit, *ἀνάγκη.* (Phdo. 76E cf. The. 162E, Gstm. 200A, Ges. 895A) 131. (Teleologische N., Phdo. 97E 109A) 148. — (N. der Sekundärursachen Ti. 46E; *νοῦς* und *ἀνάγκη* 47E vgl. 68E 69A) 347.

Parmenides. (Anklang an das Gedicht des P. im Phdr.) 72. (Über die Wagenfahrt vgl. Diels, P. Lehrgedicht 1897, S. 22. — Bezugn. im The. 152E 180E 183Ef.) 73. 108. 220. (Rolle im Dialog P., vgl. So. 217C) 219f. 271. (Grundbegriffe im Gedicht des P. zuerst aufgestellt) 221 vgl. 242. (Platos Urteil über ihn) 222. (*δεσμός*) 263. (Atome Analoga des Einen des P.) 269. (Leugnung des Nichtseins im So., 237A 241D 258CD) 278. 292, vgl. 426. (Einheit

und Ganzheit des Seins, 244E, vgl. 242D) 279.
Peras (begründet im Pa. 158DE 165AC) 260. 267. (Phi. 16C) 298. (23C) 304. 24A *π.* und *τέλος*) 305. (*περατοειδές* 25D) 309. (26B *νόμον καὶ τάξιν π. ἐχόντων*) 309f. (Vergleich mit den höchsten Gattungen des So.) 317ff. (*π.*, *ἄπειρον* = *τάξις*, *ἀταξία*, 26B; wonach Ti. 30A zu deuten) 340. (Verh. zum *ἀμέριστον*, *ταὐτόν*, Ti. 35A) 344.
Perikles 11.
Pestalozzi 197.
Phaedo von Elis 127f.
Philo 342 Anm.
Philolaus 128.
Philosophie. 43. Arch. 2, 406. Herm. 35, 394. 406. (Ap. 28E 29CD. Pro. 335D 342ADE 343B. Cha. 153D 155A. Go. 481D 482A 484C 485A—D 486A 487C 500C 526C) 43. (Phdr. 239B 248D 249AC 252E 256A 259D 261A 278D. — Ph. als Liebeskunst, bes. 249C) 56ff. Philol. 2, 437—444; (als Gemeinschaft; Ph. der Form nach = Dialektik) 58. 63. (Beschränkung auf die dialektisch Geschulten, 276ff. 278D, cf. St. 474—480) 64. (Ph. des Isokrates) Herm. a. a. O. (The., Ph. = Dialektik 164CD vgl. 167E) 96. (Verwunderung Anfang der Ph. 155D) 104. (Im alten Sinn: *γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φ.* 143D; 168A. Als Bezeichnung der eignen Richtung Platos bes. 172C 173C 174A 175E) 93. (Eu. *ὡς χρὴ φιλοσοφεῖν* 275A 282D 288D. — Gegen Isokrates 304E 305CD 306BC 307B. — Phdo.: Leben im Ewigen das Leben des Philosophen) 127 (59A 61ACD 62C 63E 64ABE 66BD 67DE 68BD 69D 80E. — 81B *νοητόν τε καὶ φιλοσοφίᾳ αἱρετόν*) 144. (82B *ἐξ ἔθους καὶ μελέτης ἄνευ φ. τε καὶ νοῦ*, vgl. St. 619C; 82B 84A 114C. — Gstm. 173AC 182C 184D. — 203D—204B) 163f. (205D 218AB. 210D *λόγους καὶ διανοήματα ἐν φ. ἀφθόνῳ*) 171. (St.: *φ.* im Sinne des obersten Seelenvermögens 376AB 411CE 456A. — These, daß Ph. und Staatsgewalt in einer Hand sein sollten, 473D; wer ist Philosoph? 474B 475B cf. 486A; 475DE 476B, *οὓς μόνους τις ὀρθῶς προσείποι φ.*, 480A *φιλόσοφος, φιλόδοξος.* 484AB u. weiter bis 497A) 180f. (497D 498AB 499CE 500E 503B; 521C die wahre Ph. der Weg hinan zur Idee des Guten. 527B *φιλόσοφος διάνοια*, theoretischer Verstand. — 561D 581B 582E *φιλόσοφος, φιλόλογος.* — 607B, Streit zwischen Ph. und Poesie. 611D die *φ.* der Seele. — Pa. 135C. — So. 216AC 217A vgl. Sttsm. 257AB, Thema: Begriff des Philosophen. So. 253C der Philosoph gefunden vor dem Sophisten. Ph. = Dialektik 253E; *ὁ φιλόσοφος τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ.* 260A, wer die Verknüpfung der Begriffe aufhebt, hebt Ph. auf; vgl. 259E *ἀφιλόσοφος*) 293; (desgleichen wer *ἐπιστήμη* aufhebt, 249C) 281. (Sttsm. 272C, vgl. D *ἐπιστημῶν καὶ λόγων χρείας.* — Phi. 56DE 57CD philosophische Mathematik) 325. (67B *ἐν μούσῃ φιλοσόφῳ*) 329. (Ti. 19E 20A 47B *φιλοσοφίας γένος οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει*).
Plato. Zu P.'s Lebensgang und sozialen Bestrebungen vgl. bes. »Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik«. — Philosophische Entwicklung P.'s (Phdo. 96ff. So. 242ff.) 146. Entschluß zur Nachfolge des Sokrates (Ap. 39CD) 5; Mh. 30, 348. Eröffnung seines Wirkens in Athen (Pro.) 10. 15. Kritische Umbildung der Sokratik (La. Cha. Men.) 20f. 24. 30f. Reformbestreben (Go.) 41. 44. (514C 521Cff.) 50. Anhängerschaft (484DE 485D). Persönliches im Phdr. 55f., Philol. 2, 440ff.; im The. (172D 173BC) 92f. Beziehungen auf seine Reisen im Phdo. 127ff. Persönliches im Gstm. 166 (mit Anm.). Würdigung der Staatsthätigkeit (Gstm. gegen Phdr.) 169. 170. Pa. eine akademische Seminarstunde 223. Teilnahme an astronomischer Forschung 363f. Entwicklung seiner Stellung zur Dichtung Arch. 12, 42ff. Herm. 35, 432f. Philol. Wochschr.

21, 929. Er betrachtet seine Dialoge als Dichtungen 94. 166. Erzählende u. dramatische Form Arch. 12, 159ff. Verknüpfung mehrerer Schriften 160f. Zur Sprach- und Stilentwicklung Mh. 24, 487. 25, 341. Pr. Jahrb. 93, 348ff. Arch. 11, 461. 12, 4ff. (bes. 42ff.) 165ff. 13, 1ff. (bes. 20ff.) 182ff. — Zu einzelnen Schriften: **Apologie.** (Absicht u. Abfassungszeit) Mh. 30, 1—35. (Erste Schrift P.'s) Arch. 2, 395[3]. (Vergleichsweise reinste Darstellung der Sokratik) Mh. 30, 348ff. **Krito.** (Zeit u. Umstände der Abfassung) Mh. 30, 351ff. **Protagoras.** (Gedankengang bes. im Schlußteil) Forsch. 150f. (Nichtwissen nicht bloß Ironie) Mh. 26, 456; 30, 354. (Hauptquelle der Aristotelischen Darstellung des Sokrates) Mh. 30, 347. 353. 361. 364. **Laches** (ebenfalls Quelle für Aristoteles) ebda. 347. 364. **Meno.** (Echtheit u. Abfassungszeit) Philol. Wochenschr. 20, 1062. (Angebliche Bez. auf Polykrates) Philol. 2, 610. Mh. 26, 460. (Verh. zum Go.) Arch. 2, 411; Mh. 26, 460. (Schwierigkeit des Begriffs der δόξα ἀληθής) Arch. 2, 405[7]; Philol. 2, 592. (Zu Men. 80D) Forsch. 95[1]. **Gorgias.** Arch. 2, 394ff. (Positive Haltung gegenüber den ersten Dialogen) das. 403ff. (bes. Verh. zu Prot. u. Men.) 410ff. (Zusammengehörigkeit mit Phdr. und The.) S. 93; Arch. 2, 397f. (Verh. zu Phdr., s. u. Zur Abfassungszeit) ebda. 399f. Herm. 35, 401f. (Angebliche Beziehung auf Isokrates) Philol. 2, 622, Anm. 83. **Phaedrus.** (Schriftstellerischer Charakter) Arch. 12, 41ff. 182ff. (Sprach- und Stileigentümlichkeiten zusammengestellt) Herm. 35, 386ff. (Schätzung der Poesie) ebda. 432f., Arch. 12, 42ff. (»Mythischer Hymnus« 265C, The. 176A) 66. 94. (Metaphernspiel) 74. (Programmcharakter, 276B 277E) 60ff.; Herm. 35, 402ff. (Eleatische Anklänge) 71f.; Philol. 2, 608. Herm. 35, 422. (Unsokratischer Charakter) Philol. 2, 583ff. (Stellung zu den Schriften Sokratischen Charakters) ebda. 588f.; (bes. zu Men., Anamnesis) 68; (zu Go.) 52ff. 58. 68. Philol. 431. 444ff. 594ff. Herm. 400; (zu den Schriften The. — St.) 61. 74ff. (Erste Darstellung der Ideenlehre) Philol. 607. Herm. 403. (Verh. zu The.) 76ff.; (Eu. Kra.) 64; (Phdo.) 78. 83. 85. 87. Philol. 605; (Gstm.) 64. 80. 82. 87. (St.) 65. 80. 82. 85. 176. (Vergleich mit den Ges. im Beweis für die Priorität der Seele) 362. Herm. 426ff. (Abfassungszeit) Arch. 12, 1ff.; Philol. 2, 610; Herm. 35, 436. (Gegen Abfassung zu Sokrates Lebzeiten) ebda. 389 Anm. (Bez. auf Lysias u. Isokrates) Mh. 25, 343; Philol. 2, 611ff.; Herm. 35, 390ff. **Theaetet.** (Zur Disposition und den Beziehungen auf Protagoras, Aristippus und Antisthenes) Forsch. I; Arch. 3, 347ff. 515ff. Philol. 4, 262ff. (Zur Interpretation von The. 156CD) Mh. 27, 467, Anm. 4. (Zur Abfassungszeit) 88f. Mh. 27, 479ff. Arch. 12, 2. 161. 163. (Angebliche Beziehung auf Isokrates) 93[1]; Mh. 27, 484. (Verh. zum Go. und Phdr.) 76f. 93f. 176. Arch. 2. 397f.; (zum Eu. und Kra.) 94f. 116ff. Arch. 3, 350ff.; (zum Phdo.) 94. 160; (Gstm. u. St.) 111. 176; (Pa.) 220f. 271f. **Euthydem.** (Zur Erkl. im ganzen) Mh. 26, 450ff. (Echtheit u. Abfassungszeit) Philol. Wochenschr. 20, 1060. (Bez. auf Antisthenes) 117; Philol. 2, 616[64]; Arch. 3, 390ff.; vgl. auch Forsch. 59f. (Verh. zum Phdr.: Begriff der Dialektik) 64; Mh. 25, 343; Herm. 35, 407. (Bez. zu Isokrates) 119; Mh. a. a. O., Herm. 398f. (Bez. zum Staat, 176 cf. 119. **Kratylus.** (Bez. zu Phdr.) 64. 123; (zu The. Eu. Phdo.) 94f. 120f.; Arch. 3, 350ff. (Bez. auf Antisthenes) Mh. 26, 465; 30, 369. (Zur Abfassungszeit auch) Arch. 12, 163. **Phaedo.** (Zur Ideenlehre im Phdo. vgl.) Mh. 27, 615ff. (Rückverweisungen; Ideenlehre nicht in erster Darstellung) 60. 135. (Verh. zu Men.) 138; (zu Phdr. u. The.) 129. 133ff. bes. 136. 141f. 144f. 159ff.; Philol. 2, 596ff. 605. Herm. 403. 408. 414ff. 419. 422f. 425—432. 433ff. **Gastmahl.** (Zur Erklärung im ganzen) Mh. 25, 361ff. (Verh. zum

Phdo.) 129. 163. 166ff; (zum Staat) 168f. 176; Mh. 25, 350. 358. **Staat.** (Einheit des Grundplans) Mh. 25, 347f. (Dialektisches in den BB. II—V) ebda. 352ff. (Zur Sozialphilosophie des St. und den zeitgeschichtlichen Beziehungen s. bes. die Schrift »Platos Staat etc.« — Successive Ausarbeitung während der ersten Periode) 175f. Mh. 25, 347f. (Frage der doppelten Redaktion) Mh. 27, 486; Arch. 12, 161[20]. (Verh. zum Gstm.) 169. 180. (Vgl. auch St. 490B mit Gstm. 212A). **Parmenides.** (Zur allg. Erklärung) 218ff., Mh. 30, 63ff. (Formaler Charakter, Trugschlüsse etc.) 241. (Echtheitsfrage) 226f. Mh. 25, 348; 26, 360. (Abgeschlossenheit) 270. (Zeitverhältnis zu The. und So.) 220. Mh. 30, 62ff. Arch. 12, 2f. 161. **Sophist.** (Plan) 275. (Anknüpfung an den The.) Mh. 24, 485. (Ob ein drittes Gespräch zum So. u. Sttsm. beabsichtigt? So. 217A 253Cff. Sttsm. 257A. — Verh. zum Staat bez. der Frage nach dem Begriff des Philosophen) Mh. 25, 358; 27, 488. (Echtheitsfrage) 285. 427; Mh. 26, 360. (Stellung zu The. und Pa.) 220f. 271ff. 319. (Wer die *εἰδῶν φίλοι*) Mh. 24, 482ff.; 30, 70ff. **Staatsmann.** (Verh. zum So. Phi. Ti.) 337; (zum St. und den Ges., s. Platos Staat. Anm. 28). **Philebus.** (Bez. zum Staat: Wissenschaftslehre) 325; (Idee des Guten) 330; vgl. 296. 304. (Verh. zu Pa. und So.) 275. 297. 299f. 319. (Spätere Ideenlehre knüpft an den Phi. an) 414f. 418. **Timaeus.** (Anknüpfung an den Staat) Mh. 27, 486ff. (Beziehungen zu Pa. So. Sttsm. Phi.) 338ff. 352. (Was wissenschaftlich gemeint, was als freies Gedankenspiel? 29B—D 30B 44D 48D 53D 55D 56D 57D 59CD 68BD 72D) 338. 342. (Einfluß auf die Spätern, bes. Aristoteles) 351. **Gesetze.** (Beziehung zu den vorigen Schriften bes. in der Kosmologie) 359; (bes. Phdr.) 361f. — **Vorträge über das Gute:** 415. 417; (nicht esoterisch) 421.

Plutarch 316ff.

Polus (Go. 448C 462B, Arist. Metaph. *A* 1) 46.

Polyxenus 231.

Porphyrius 417.

Prinzip, *ἀρχή*. (Mehr didaktischer Ausgangspunkt, La. 189E, vgl. 185B. So auch Phdr. 237C, und 245C *ἀρχὴ ἀποδείξεως*. Dagegen 245D *ἀ. κινήσεως*, Ursprung) 78ff. (Beweisprinzip: Kra. 436D) 125f. (Phdo. 101E 107B) 153. (St. 443C *ἀρχήν τε καὶ τύπον τῆς δικαιοσύνης*. — 510B 511ABD 533D *ἀ. ἀνυπόθετος*) 187ff. 210. (Ti. 29B *ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν*. 48DE, Untersuchung *μᾶλλον ἀπ' ἀρχῆς* anzustellen; E) 348. (*ἀ. γενέσεως* 28B 29E. Ob die Elemente wahre *ἀρχαί*, 48B; ob ein Prinzip oder mehrere, C. — Ges. 895AB 896B im Sinne des Ursprungs) 360f. (Vgl. mit Phdr.) 362. (Aristoteles Forschung nach den Prinzipien, *ἐπιστημονικαὶ ἀρχαί*) 372. (Pr. des Seins und Pr. des Beweisens) 373. (*ἀ. ἀνυπόθετος*, = Axiom) 374f. Grund der Gewißheit der Pr.) 377.

Proklus 33.

Protagoras. 3. (Im Dialog Prot.) 11ff., (im The.) 91f. (Satz des P., The. 152A—C) 101 m. Anm.; Forsch. I; Arch. 3, 348ff. Philol. 4, 262ff. (Antisthenes Angriff auf ihn, 161f., seine Verteidigung 162D, 166A) 104f. (Negativer Dogmatismus?) 106. (Empiriebegriff) ebenda; weiteres unter »Erfahrung«. (P. und Antisthenes im Eu.) 117f. (Satz des P. im Kra.; Bez. auf The., 385Eff. 391C) 120f. (So. 232D) Philol. 4, 283ff.

Psyche, Psychologie. (Sokrates: Ap. 29E 30B, vgl. 36C *ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι*. Kri. 47E. Pro. 313AE 314B 356E. La. 185Eff. 156E. Men. 88CE) 9. 17. 26. (Psychologische Wendung der Ideenlehre im Men.; Unsterblichkeit 81C cf. 86AB) 35ff. (Go., Einteilung der *τέχναι* nach Leib u. Seele, 463Eff.; 504B; 512A) 47. 49. (Trennbarkeit vom Leib vorausgesetzt 523ff. bes. 523E 524B. — Psychologie im Phdr.: *ψυχῆς φύσεως πέρι* 245C, 270B; anders *ἰδέα* 246A) 69. (Ihre Erkenntnis abhängig von

der der Natur des Alls, 270C. Unsterblichkeitsbeweis) 79f. (Kosmologische Beziehungen) 84. (S. körperlos an sich, dennoch definiert als bewegende Kraft im Körper) 84; vgl. Herm. 35, 429ff. (Psychologische Grundlagen der Darstellungskunst: Berechnung der Rede auf die Natur der Seele, auf die sie wirken soll, 271D 273DE 277BC) 53. (Seelenteile; Einheit oder Vielgestaltigkeit, Verh. zum Phdo.) Philol. 2, 583ff.; Herm. 35, 431. (The. 184D *μία τις ἰδέα ψυχῆς*) 108f. (S. faßt die reinen Begriffe *αὐτὴ δι' αὑτῆς, καθ' αὑτήν* auf, 185DE 186AB 187A) 109 vgl. 135. (*διάνοια* als *λόγος ἐν ψυχῇ* 189E, vgl. So. 263E, Phi. 38E) 110. 295. 322. (Kra. 400A *νοῦς* und *ψ.* als *φύσιν ἔχουσα καὶ διακοσμοῦσα.* 403B 404A, Seele geht frei vom Körper zum Hades. — Phdo. 76E 92D, reine Begriffe eigner Besitz der Seele) 130. 138; (werden aufgefaßt *αὐτῇ τῇ ψ.*, 66E 79D 83B) 134f. (Konzentration im Bewußtsein 67C 80E 83A) 137. (Trennung der S. vom Leib, 67CD 76C) 137. (Präexistenz, 76E 92D) 140. (Grundlage: Ursprünglichkeit der Bewußtseinsfunktion) 141. (S. Prinzip der Lebendigkeit, 105C, 106D *αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος*) 158 (vgl. *αὐτὸ τοῦτο ᾧ ζῶμεν*, St. 353D 445A. — Gstm.: Gesetzlichkeit der psychischen Welt) 171 vgl. 47f. (Überwindung des psychologischen Nebensinns der Idee) 174. (St., *περὶ ψυχῆς*, 435C, vgl. 588B *εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ*, 611B, wie sie ist *τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει*, 612A; 618D *πρὸς τὴν τῆς ψ. φύσιν ἀποβλέποντα.* — Ihre *εἴδη*, s. unter Eidos u. Physis) 179. (Auge der S., 508D, vgl. 518C, Organ 527D) 186. (Erziehung als *ψυχῆς περιαγωγή* 521C u. ö.) 196. (Unsterblichkeit, 608Dff. — Pa. 132A *τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς*) 230. (*ἐν ψυχαῖς*, B) 232. (So. 246Eff. 249A: S. notwendig anzuerkennen) 281. 283. (Phi. 11D *ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν.* 32C vgl. 34B Zustände der S. für sich, unabhängig vom Körper. 30A—D, Weltseele, Erklärung durch *πέρας* und *ἄπειρον*) 311. (Vgl. Sttsm. 269D) 335ff. (Ti. 30B: Was Vernunft hat, ist S., 30B 37C 46D, wie So. 249A; 34C Priorität der S. vor dem Körper) 339f. (Erklärung durch *ταὐτόν* u. *θάτερον*, 35f.) 343ff. (Ges. 891C Frage der Priorität der S. vor dem Körper; 895Cff. S. definiert als Selbstbewegung, woraus ihre Priorität folge; 896A *πρώτην γένεσιν καὶ κίνησιν*, vgl. 966E 967D) 359ff. (*ἀναίσθητον, νοητὸν νῷ μόνῳ καὶ διανοήματι*, 898E).

Pythagoreismus (indirekt berücksichtigt im The.) 91. (Phdo., persönliche Beziehung zu den Pythagoreern) 128. (Akustik) 208. (Gegensatztafel Vorbild für Platos Grundbegriffe im Pa.?) 242. (Anklänge im Phil., 16C 17D 28D; im Ti.) 344f. (Pythagorisierende Weltkonstruktion) 357. (Problem des Inkommensurabeln) 363. (Centralfeuer) 363. (*μίμησις* der Pythagoreer und *μέθεξις* Platos) 409. (Zusammenhang der späteren Gestalt der Ideenlehre mit dem P.) 413. 416. 424. 430.

Qualität. (*ὁμοιότης, ἀνομοιότης* unter den Grundbegriffen des The. 185BC 186A. Terminus *ποιότης*, 182A, vgl. 156D 159E) 109, vgl. Arch. 3, 359 Anm. 29; (Phdo. 103D 105C *ψυχρότης, θερμότης* u. dgl.) vgl. 161. (St. 437DE, 438BD, *ποιόν, θερμότης, ψυχρότης.* 454D *ὁμοίωσις, ἀνομοίωσις = ἡ αὐτή, ἑτέρα φύσις.* — 585C *ἡ ἀνομοίου οὐσία* als Gegensatz des *ἀεὶ ὅμοιον*) 211. (Idee als Qualität, Pa.) 230. (Qualitätsbegriffe bei Zeno und bei Plato, Pa.) 242. 243f. 247ff. (Fehlen im So.) 289. (Qu. quantitativ zu bestimmen, Phi.) 306. (*ὁμοιότητες, ἀνομοιότητες, διαφορότης* auch Phi. 12E 13A—D, Sttsm. 285B. Phi. 19B *ἕν, ὅμοιον, ταὐτόν*) 334. (Sttsm. 273D *τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον*) 335. (Aristoteles Kategorie der Q.) 381. (Verborgene Qualitäten) 397. (Mathematik der Q.) 419f. 433. (Q. nicht mathematisch zu bewältigen) 424.

Raum. (Raumproblem berührt, The. 153 D E) 102 f. 107, vgl. Arch. 3, 517. (R. als Stellensystem vorbereitet im Phdo.) 156. 159. (Wahre Bewegungen der Gestirne zu beziehen auf den absoluten Raum) 204. (Dritte Dimension, *αὔξη* 528 B D vgl. 546 B C) 202 f. (Pa., Ort als Grundbegriff) 243. 246 f. (*ὄγκος* 164 D) 266 f. (Stetige Konstruktion des räumlich Wirklichen angebahnt) 269 f. (Phi. 24 D, *ἕδρα, χώρα*) 305 ff. (*ποσόν* 24 C, vgl. *ὄγκος*) 307. (Sttsm. *ἀνομοιότητος ἄπειρον τόπον*, 273 D) 335. (Dimensionen, 284 E 299 E) 334. (Raumproblem im Ti., 48 E—52 C) 348—357. (R. und Mathematik, 53 B *διεσχημάτισατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς*) 355. (*ὄγκος* 56 C, vgl. Demokrit nach Arist. *de gen. A* 8) 356. (*ὄγκος* auch 31 C *ἀριθμῶν ὄγκων δυνάμεων*, 54 D 56 C D 58 E 59 A 60 C 61 B 62 C 81 B. — Ges. 893 C *χώρα, ἕδρα*) 360. (Dimensionen 819 E) 434. — Aristoteles Kategorie des Orts) 381. (Kritik der Platonischen Raumlehre: Verdinglichung des mathematischen Raums) 403 f. 422 ff. 435. (R. nicht aus der Zahl ableitbar) 434.

Relation, Relativität. (Relativität des Sinnlichen, The., s. u. Sinnlichkeit. — Grundurteile als Relationsurteile, The. 186 A *πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη*, B *πρὸς ἄλληλα κρίνειν*) 110. (Relativität des Sinnlichen erklärt durch relative Setzung im Denken) 111. (Relativität logisch bewältigt im Phdo.) 154. 160 f. (Das An-sich, gegenüber der Relativität des Sinnlichen, im The.) 97; (Gstm. 211 A B) 173. (Korrelative Begriffe, (St. 437 D ff.) 178 f. (Relationsbegriffe im Pa., 147 C ff.) 248 f. (Grundbegriffe als Grundarten der Beziehung) 240. 258. (Setzen heißt Beziehen) 265. (Ebendadurch das relative Sein der Erfahrung begründet) 268 f. (Relativität besonders dargethan an den Zeitbegriffen) 251 ff. (Identität und Verschiedenheit als Relationen, So.) 290 f. (Absolute u. relative Nichtsetzung, s. **Nichtsein.** — So. 248 B *κοινωνία* im allgemeinen Sinn der Korrelation? So jedenfalls Sttsm. 283 D) 332; (so bedeutet die *κοινωνία* der Begriffe im Pa. u. So. die Relation im Urteil; vgl. **Teilhabe;** so auch die *κοινωνία* des *ἄπειρον* und *πέρας* Pa. 158 D [S. 260] und Phi. 25 E [S. 304]. — Aristoteles Kategorie der Relation) 381. (Kants »Relation« Plato unbekannt) 243.

Ritter, Constantin, 363. 434.

Schleiermacher. (Wissen des Nichtwissens) 5. (Über Phdr.) 59. 61. Philol. 2, 428 ff. Herm. 35. 404. Beziehungen auf Antisthenes und Aristipp im The.) 91 f. (Verh. des The. zum Go.) 93. (Thema des Phdo.) 127. (Scheinbare Preisgabe der Unsterblichkeit im Gstm.) 167. (Auffassung des Pa.) 219. (Begriff des *ἐξαίφνης*) 260. (Gleichsetzung des *ταὐτόν* im So. mit dem *πέρας* im Phi.) 317. (Rang des *νοῦς* im Schluß des Phi.) 330. (Zu einzelnen Stellen) 33. 47 Anm. 95. 96. 97. 98. 113. 138. 188.

Schöne, das, *καλόν, κάλλος*. (*καλά* im Go., 474 D—475 A) 49. (Phdr.: das *κ.* Ausdruck des Gegenstandes der Dialektik, die Idee nach Seiten der Form, der Methode) 57 f. (*κάλλος, αὐτὸ τὸ κάλλος* als Objekt der übersinnlichen Schau, 250 B D E 251 A 254 B) 77. 81. (Gstm. 204 C *τὸ τῷ ὄντι καλόν*, 210 B *τὸ ἐπ' εἴδει κ.*, 211 C *αὐτὸ ὃ ἔστι κ.*, E *αὐτὸ τὸ θεῖον κ., μονοειδές*) 163. 165. 170 ff. (Verh. zum Guten) 172 f. (St. 402 f.; 403 C *τὰ τοῦ κ. ἐρωτικά*) 180. 184. (442 A *καλοὶ λόγοι καὶ μαθήματα*, vgl. 401 D; 560 B. — *κ., αὐτὸ τὸ κ., αὐτὸ κάλλος*, und *τὰ πολλὰ καλά*, 476 A—C 479 A 493 B E) 181 f. (Verbindung mit dem Guten 505 B) 184. (Verh. zum Guten 457 B 505 D—506 A, vgl. The. 172 A 177 D. — Idee des Guten zugleich das Schönste 508 E 509 A) 186. (Phi. 25 E 26 B C 30 A B 64 D E 65 A B E 66 B: das Sch. trifft mit dem Guten zusammen in dem Begriff des *πέρας*) 328 f. 333. 336. (51 B C 53 B C, die an sich schönen Farben etc.) 324. (Sttsm. 284 A B, *ἀγ. κ.* beruhen auf dem *μέτριον*) 333. (273 B—D, die göttliche Ursache bewirkt alles Sch. u. Gute)

336. (Ebenso Ti. 28 A 29 A 30 A—D 92 B, was nach den ewigen Mustern gebildet, ist schön) 339. (ἀγ. = κ. = οὐκ ἄμετρον, 87 C. — Ges. 960 A, Idee des Guten und Sch.) 358.

Sein, εἶναι, ὄν, οὐσία. Verschiedene Bedeutungen, im folgenden durch die in Klammern beigesetzten Buchstaben unterschieden: (a) ὄν, ὄντα, (α) οὐσία in der Bedeutung des Inhalts der Prädikation oder des Begriffs und zwar besonderen Begriffs; (b) τὸ ὄν, (β) οὐσία *der* Begriff, *das* begriffliche (prädikative) Sein allgemein; (c) τὸ ὄντως ὄν, (γ) ὄντως οὖσα οὐσία, in gleicher Bedeutung. (d) εἶναι, ὄν, ὄντα, (δ) οὐσία in der Bedeutung der Wahrheit, des Sich-so-verhaltens, bes. ὄν, οὐσία und μὴ ὄν im Sinne der bejahenden oder verneinenden Prädikation, und zwar im besondern; (e) τὸ ὄν, (ε) οὐσία in gleicher Bedeutung allgemein, Sein gegen Erscheinung. (f) εἶναι, ὄν, (ζ) οὐσία gegen γίγνεσθαι, γιγνόμενον, γένεσις. (g) εἶναι, ὄντα, (η) οὐσία in der Bedeutung der Existenz von Sinnendingen, im Unterschied von den Ideen. (h) ὄν, (ϑ) οὐσία, das empirische Sein, als begründet in der Idee, oder in der Bestimmung des Unbestimmten. — Pro. 349 B (α) 16. Cha. 168 D (α). 166 D 169 A 175 B ὄντα (α) 28. Men. 72 B (α) 38. 86 A ἀλήϑεια τῶν ὄντων (d) 33. Go. 495 A τὰ ὄντα ἐξετάζειν, die Sache (d) 44. 472 B C οὐσία = τὸ ἀληϑές (ε). — Phdr. 237 C 245 E (α) 270 E οὐσία τῆς φύσεως (α) 69. 247 C οὐσία ὄντως οὖσα (γ), D ἰδοῦσα διὰ χρόνον τὸ ὄν (b oder e), E τὴν ἐν τῷ ὃ ἔστιν ὄν (b) ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν (c), καὶ τἆλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως (c) ϑεασαμένη. 248 A (a) B (b). 249 C ἃ νῦν εἶναί φαμεν — τὸ ὂν ὄντως (c), E (a) 70; Anklang an Parmenides, 72. Vgl. 260 A τὰ τῷ ὄντι oder ὄντως δίκαια, ἀγαϑά, καλά, Gegensatz: τὰ δόξαντα ἂν πλήϑει. — Reines Sein und reine Erkenntnis letzte Begriffe, 81. — The. 172 B φύσει οὐσίαν ἐφ' ἑαυτοῦ ἔχον, Ggs. κοινῇ δόξαν (α) 97. 185 C ἔστιν, οὐκ ἔστιν, dann οὐσία (ε) und μὴ εἶναι (e), 186 A (ε), B τὴν οὐσίαν (ε) καὶ ὅ τι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἄλληλα καὶ τὴν οὐσίαν (α) αὖ τῆς ἐναντιότητος, 109; 186 A πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν (α); C οὐσίαν (theoretisches Sein überhaupt, *dist.* ὠφελίαν), 110. 186 C D οὐσία = ἀλήϑεια (δ). 172 D ἂν μόνον τύχωσι τοῦ ὄντος (e oder b). 174 A φύσιν τῶν ὄντων ἑκάστου (a); 176 E παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων (e), 98 (es ist, es gilt als bewiesener Satz der Wissenschaft). 155 E, πράξεις, γενέσεις von den Materialisten nicht ὡς ἐν οὐσίας μέρει anerkannt (ϑ sich nähernd). 157 B τὸ εἶναι πανταχόϑεν ἐξαιρετέον (f), vgl. 152 D u. ö., S. 102. 160 B ἡμῶν ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ, C τῆς ἐμῆς οὐσίας (δ) = τῶν ὄντων ἐμοί (d). 152 C αἴσϑησις τοῦ ὄντος ἀεὶ καὶ ἀψευδές (e), und so oftmals εἶναι = ἀληϑὲς εἶναι, 100 f. So auch 167 A (u. ö.) οὔτε τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι. — Eu. 290 B C, die mathematischen Objekte findet man als ὄντα, etwas das so *ist* (d). — Kra. 385 B λόγος ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληϑής, ὃς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστι, ψευδής, τά τε ὄντα καὶ μή (d). E ἡ οὐσία (δ), 386 A αὐτὰ αὐτῶν τινὰ βεβαιότητα τῆς οὐσίας (d), D (d), E (δ) S. 122 f. Ebenda πράξεις ein εἶδος τῶν ὄντων, wie The. 155 E. — 388 B C Name διδασκαλικὸν καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας (α). 393 D 431 D 423 E (α); 438 D E 439 B (d). 424 A (β und b). 424 D Elemente der ὄντα (a). — 439 D αὐτὸ . . ἕκαστον τῶν ὄντων (a), 440 B C (a), was ist, d. h. im Urteil prädiziert wird, 124 f. 439 E πῶς ἂν εἴη, 440 B εἰ ἔστι (d). — Phdo. 65 C (a b) D (α) 66 A (a) 66 C (b) 134 f. 76 D (β) 77 A 92 D (β) 130 f. 138. 77 A (d). 78 D (β b) 130. 79 A δύο εἴδη τῶν ὄντων (a und g) 144 f., (zu begründen in zwei Gattungen des Urteils) 146; (vgl. Soph.) 162. 79 E (α). 83 B. 90 D τῶν ὄντων τῆς ἀληϑείας καὶ ἐπιστήμης (d) 129. 99 D τὰ ὄντα = E πράγματα (g), E τῶν ὄντων τὴν ἀλήϑειαν 129. 149. 101 C (α). — Gstm. 205 B ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι αἰτία (g). — St. 359 A (α). 382 B 413 A (d). 477 A, man

erkennt *ὄν (τι)*, dann *τὸ εἰλικρινῶς ὄν*, B *γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν*, ebenso 478 A (de). C *δυνάμεις γένος τι τῶν ὄντων* (a). 478 D *τὸ εἰλικρινῶς ὄν, τὸ παντελῶς μὴ ὄν* und das Mittlere, E (b oder f). 181 f. 484 C (a) 485 B (ζ) 183. 486 A (ζ) E (ab) 500 B (a) 505 D (d) 508 D (e oder f) 185. 509 B *τὸ εἶναι, οὐσία, ἐπέκεινα οὐσίας*, wechselnd mit *ἀλήθεια*, 186. 191. (Das Sein der Urteilsfunktion, Bestand von Relationen, Gesetz. Ob = Gelten) 195. 196. 515 D (de) 518 C *τὸ ὄν, τοῦ ὄντος τὸ φανότατον*, vgl. 526 E 532 C S. 186. So im folgenden oftmals *τὸ ὄν* (521 CD 525 A 527 B 529 B 533 B) und *οὐσία* (523 A 524 E 525 BC 526 E), neben *ἀλήθεια* (e), aber zugleich als *ἀεὶ ὄν* (f), S. 198. 529 D *τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδύθης* (= *ἀληθές*) 204. 534 B (α) 537 CD (be). 582 C 585 B (eε). C *ἡ ἀνομοίου οὐσία* (α) *οὐσίας* (ε) *μᾶλλον ἢ ἐπιστήμης μετέχει;* D (d). 597 A (a oder d). 598 B 601 B *τὸ ὂν τὸ φαινόμενον* im Sinne des empirischen Seins (h) 214. — Pa. 133 C 135 B (αa). 141 E *οὐσία* Sein im konkreten Sinn, als Kategorie, (*ϑ*) 244. 253. 142 B—144 E *οὐσία, τὸ ὄν* als Grundbegriff, bes. hinsichtlich seiner Verflechtung mit dem *ἕν*, 257 ff. 149 E *αὐταῖς ταῖς οὐσίαις* (α) 250. 151 E *μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου* (*ϑ*). 161 E *οὐσίας μετέχειν = ἔχειν οὕτως ὡς λέγομεν, ἀληθῆ = ὄντα* (εd). 162 A *οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν, μὴ οὐσίας τοῦ μὴ εἶναι ὄν* (ebenso). 163 CD 164 A *οὐσίας ἀπουσίαν, οὐδέ πῃ μετέχει οὐσίας* (ε). 164 E *οὐδ' ἔστι γε αὐτῷ τι τῶν ὄντων* (d?) 263 ff. 164 D *φαινόμενος, ὧν δὲ οὔ*, 165 A *δοξασθήσεται εἶναι, ὡς ὄν*, dann B *πᾶν τὸ ὂν ὃ ἄν τις λάβοι τῇ διανοίᾳ* (d, übergehend in h) 267 f. — So. über das Nichtsein, s. d.; 239 C *οὐσίαν*, 240 B *ἀληθινόν = ὄντως ὄν*. 238 B *ἀριθμὸν τὸν ξύμπαντα τῶν ὄντων τίθεμεν* (a). 245 D *τὸ ὅλον ἐν τοῖς οὖσι μὴ τιθέντα* (a). 242 CE 243 Bff. 244 BD etc., man unternimmt *τὰ ὄντα* zu definieren, aber es fragt sich erst, was bedeutet überhaupt das *εἶναι* oder das *ὄν*. (Ganz genereller Sinn: Setzung im Denken) 278. — (Aporien über das Sein) 279 ff. 246 ABC Gigantomachie über die *οὐσία* (vgl. 251 D); Materialisten: *ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν*, Idealisten: *νοητὰ εἴδη* die *ἀληθινὴ οὐσία*, Körper *γένεσις*, nicht *οὐσία* (εζ), vgl. 248 A *ὄντως οὐσία*, S. 281. 247 E Begriff der *ὄντα = δύναμις*, 280. 248 E *τῷ παντελῶς ὄντι* (e). 249 D *τῶν πανταχῇ τὸ ὂν κινούντων*. 250 B *οὐσία* oder *τὸ ὄν* ein drittes, von Beharrung und Veränderung unterschieden, S. 282 f. Sein = Verknüpfung, Urteil, Logos überhaupt, 285; höchste Gattung, 287; Verh. zu den übrigen Gattungen, 288 ff. 254 A der Sophist lebt im Dunkel des Nichtseins, der Philosoph im Lichte des Seins. 255 B Sein nicht = Identität, 290. 255 C absolutes und relatives Sein, ebda. 258 B *ϑάτερον αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία*, 292. 259 D *ἅρτι τῶν ὄντων ἐφαπτομένου*. 260 A *λόγος τῶν ὄντων ἕν τι γενῶν* (a). 261 E *περὶ οὐσίαν δήλωμα* (ε). 262 CD (d). 263 B *τὰ ὄντα, ὡς ἔστι — τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* (d), 293. — Phi. 16 C *τῶν λεγομένων εἶναι*, 298. 23 C *πάντα τὰ ὄντα διαλάβωμεν, τὸ ἄπειρον τῶν ὄντων* (begriffliche Bestandteile des Seins) 304. 26 D *γένεσις εἰς οὐσίαν*, 27 B *γεγενημένην οὐσίαν* (*ϑ*), 308 f. Zusammenfließend mit dem Guten, 309 (32 B *εἰς τὴν οὐσίαν ὁδός*, Normalverfassung, sonst *φύσις* genannt). Nicht das Sein des So.; konkretes Sein, nicht Sein überhaupt, 318. 40 C *δοξάζειν ὄντως, μὴ ἐπ' οὐσι δέ*, D, ebenso *χαίρειν*, 42 B 51 A (d), S. 323. 53 C 54 ACD (ζ). 58 A [Dialektik] *περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως*, vgl. D *τοῦ ἀληθοῦς* (e oder f). 325. 59 A (f). D (c). 62 A (a). — Sttsm. 283 D *τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν* (*ϑ*) 332. E *δίτται οὐσίας καὶ κρίσεις* (a), 331. 285 B (a), 334. 286 B 289 B (Sein des Nichtseins). 287 A *τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως* (d). 293 E *ὄντως οὔσας — μεμιμημένας πολιτείας*. — Ti. 27 D (f), 339. 29 C (ζ), 338. 35 AB 37 A (*ϑ*), 343. 37 E *ἀίδιον οὐσίαν* (ζ), Zeitbedeutung des *εἶναι* ungenau; doch 38 C wiederum gebraucht, 346. 49 A 50 C (f). 52 B *τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ*.

C *οὐσίας ἀντεχομένην* (ζ), *τῷ δὲ ὄντως ὄντι* (f). D *ὄν, χώρα, γένεσις* (f), 350. — Ges. 895 D 896 A *οὐσία, λόγος, ὄνομα* (β), 358. 966 E *ἀέναον οὐσίαν* (ϑ) 359. — Zur Statistik der versch. Gebrauchsweisen vgl. Arch. 12, 169. — Sein u. Erkennen (allg.) 366 ff. Das Sein der Ideen, wie zu verstehen? Mh. 27, 617. Vgl. S. 391. 407. (Existenzurteil zureichend begründet? ebenda.) — Aristoteles, *τί ἦν εἶναι*, 2. 386. *ὂν ᾗ ὄν*, 373. Substanzlehre 379 ff. Kategorie der Substanz 381. Nur Substanzen als Grundlage zu denken, 400 f. 405. 424. 426.

Selbsterkenntnis. (Charm.) 23 ff. (Men.) 28. 30. 34. (Phdo.) 152. (Gstm.) 174.

Simmias 128. 131.

Simplicius 157. 363. 365. 415. 417.

Sinnlichkeit, Sinnenwelt, *αἴσθησις, αἰσθάνεσθαι.* (In allgemeinerer Bedeutung: spüren, merken, Takt u. dgl. Cha. 159 A. Go. 464 D. Phdr. 271 D. — S. und Verstand zuerst Phdr. 249 C) 66. (S. untersucht im The.) 89. 99—107. (Sinne nur Werkzeug; bloß vermittelnd, *δι' οὗ*, nicht *ᾧ αἰσθανόμεθα*, The. 184 C ff. 185 E 186 C 187 A, vgl. Phdo. 65 B D 79 C) 108 f. 136. (Physiologisches Korrelat vorausgesetzt) 109. 112. (Kritik der Sinne im Phdo. vorausgesetzt) 133. (Positive Anerkennung der Sinnlichkeit auch im Phdo.) 137. (»Aus« dem Sinnlichen wird der Begriff gewonnen) 139 f. (Das Sinnliche als zweite Gattung des Seins) 143 f. (*ὁρατὸς τόπος* 81 C, *αἰσθητόν* 83 B. Auch 99 E *αἴσθησις* gegen *λόγος*) 150. (Sinnlichkeit Anfang der Erkenntnis, St. 523 ff.) 197. (524 C *συγκεχυμένον*) ebda. (Ob Wissenschaft des Sinnlichen) 200 ff. (529 B *ἐπιστήμην οὐδὲν ἔχειν τῶν* [*αἰσθητῶν*]) 203. (Identität des Sinnenobjekts anerkannt, 598 A) 212; (also eine Wahrheit des Sinnlichen) 214. (Wahrnehmungsurteil, *φαντασία*, So. 264 A) 295. (*αἴσθ.* erklärt Phi. 33 D, Ti. 43 C 45 D 64 B. Ob Empfindung wahr und falsch sein kann) 321. (Beurteilung des Wahrgenommenen, 38 B ff.) 322. (Diese Welt sinnlich, Ti. 28 A, *δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν*) 339. Vgl. auch **Erscheinung** und (*αἰσθητόν — νοητόν*) **Intelligibles.** — Aristoteles: 378. 408.

Skepticismus 102. Zusammenhang mit Protagoras 104 ff. S. auch **Dogmatismus.**

Sokrates 2. 5 ff. 10. (Darstellung seiner Persönlichkeit im Phdo. u. Gstm.) 126. 128. 165. (Weder Lehrer noch Schriftsteller) 50. (Phdo. 96 ff. nicht S., sondern Plato) 146. (Zu Platos Darstellung des S. vgl. auch Philol. 5, 498 ff. Mh. 30, 337 ff. Art der Verwendung der Person des S. in den Platonischen Dialogen) 95. 219 f. Arch. 12, 163 f. (Sokratik als Vorstufe seiner eigenen Philosophie von Pl. festgehalten im Eu. Gstm. St.) 176. (Platos Verh. zu S.) 173. 405; (nach Aristoteles Auffassung) 371. 404. (Welche Platonischen Schriften als Quellen über S. von Ar. benutzt) Mh. 30, 347. (Philosophie des S.) 5 ff.; Mh. 30, 356 ff. (Sokratische Unterredung) 3. 6. 16. (Seine Philosophie wesentlich Kritik) 6. 16. (Nichtwissen) 5 ff. 14. 42. (Lehrbarkeit der Tugend) 11 ff. 14 f. vgl. Mh. 26, 456. (Eros) 17. (Religion) 9.

Sophisten. 10 f. 16. (Definition des S.) 275 f. 277 f. (Der S. lebt im Dunkel des *μὴ ὄν*, 254 A; worauf Arist. sich bezieht) 285 Anm.

Stallbaum 167. 219. 239. 241 f.

Steinhart 24.

Stoische Vorklänge in der im The. bestrittenen Erkenntnislehre (des Antisthenes) 113.

Substanz s. **Sein.**

Susemihl 24. 269.

Sybel, Ludwig von, 64 Anm.

System der Wissenschaften (vorgebildet im Go.) 49, vgl. 47; (wieweit angedeutet im Phdr.) 80 ff. Herm. 35, 416 f. (Gstm.) 165. 170 f. 174. (St.) 209.

Techne, theoretische »Kunde« einer jeden Praxis, 6; vgl. Mh. 30, 356 f. (unterschieden von Empirie im Go. u. Phdr., Stellen s. **Erfahrung;** vgl. noch Go. 466 E *νοῦν καὶ τέχνην*, 506 D *τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ*) 45. 53.

67. (Alle τ. ohne dialektische Grundlage banausisch, Gstm. 203A, vgl. St. 495E 522B 533B) 164. (Technische Begriffe als Ideen im Kra. u. St.) 228. (Phi. 16C, alle τ. beruht auf der Bestimmung des Unbestimmten) 298. (18D, was die Einheit einer τ. ausmacht; τ. = empirische Wissenschaft) 302f. (Dagegen 55Eff., die gewöhnliche τ. entbehrt der Akribie) 325; (nur nothalber anerkannt, 62Aff.) 328. (Sttsm. 284AD 285A τ. beruht auf dem *μέτριον*) 333f. (τ. Geschenk der Götter, 274C, Phi. 16C) 337. (297A τ. das wahre Gesetz; *ἓν μέγα, τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης ...* Ges. 892BC *νοῦς, τέχνη, νόμος* neben *ψυχὴ* als primär gegenüber den materiellen Elementen.)

Teilhabe, *μέθεξις* (nicht im Phdr.) 86. (Erklärung als Prädikation im Phdo.) 151, vgl. 215. (Phdo. 100C, 101C *μετάσχεσις*, 102B *μεταλαμβάνοντα*. Synonym: *ἔχειν, δέχεσθαι, ἐπιφέρειν*, 102D 103BDE 105A. — 100D *παρουσία, κοινωνία*, 103D *ἐνεῖναι*, 105C *ἐγγίγνεσθαι*. Vgl. *παρεῖναι, παραγίγνεσθαι* La. 189Eff. Go. 497C 498D 506D. Eu. 301A, wozu Arch. 2, 408 Anm.; St. 437E *παρουσία*, 438A *προσγιγνόμενα*. So. 247A 248CE neben *μετεῖναι*) 151f. 225. (Gstm. 211B) 172. (St. 402D *τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου*, C *ἑνόντα ἐν οἷς ἐνεστι*) 180. 225. (476D 478E 585BC. — 476A *τῇ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον*) 181. (Pa. 129A) 221. (T. in der Auffassung des jungen Sokrates) 224ff. (Kritik dieser T.) 227ff. vgl. 250. (*μέθεξις=εἰκασθῆναι*? 132D) 232. (Das *ἄλλο* als das Teilhabende) 239. 240. (158Bff. Teilhaftwerden = Bestimmung des Unbestimmten; *ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ [ἐκ τῶν ἄλλων] κοινωνησάντων*, D *ἄπειρά τέ ἐστι καὶ πέρατος μετέχει*, vgl. E) 260f. (T. nicht gehindert durch Nichtsein, 161A *μετέχειν δὲ πολλῶν οὐδὲν κωλύει, ἀλλὰ καὶ ἀνάγκη*) 262f.; (dagegen 163C *οὐδέ πῃ μετέχει οὐσίας*. — Gemeinschaft oder Mischung d. h. Wechselbeziehung der Begriffe, Pa.) 236. 240. 245. 273. (So.) 280. (*κοινωνία* Verknüpfung im Urteil, So. 252B *ξύμμιξις*, dann *μηδὲν ἐῶντες κοινωνίᾳ παθήματος ἑτέρου θάτερον προσαγορεύειν*) 283; (u. zwar durchgängige Verknüpfung) 289f. (*κ.* gehört zum Wesen der Begriffe, 257A, *εἰδῶν συμπλοκή* begründet überhaupt den *λόγος*, 259E) 291. 293. (*μέθεξις = σύμμιξις, κοινωνία*, 250B *οὐσίας κοινωνίαν*, 251D *μεταλαμβάνειν ἀλλήλων*, dann *ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις*, 255E *μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου*, 256B *μέθεξιν = κοινωνίαν*, 259A *συμμίγνυται ἀλλήλοις τὰ γένη, καὶ τό τε ὂν καὶ θάτερον διὰ πάντων καὶ δι' ἀλλήλων διειληλυθότα τὸ μὲν ἕτερον μετασχὸν τοῦ ὄντος ἔστι διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν κτλ.*) 291f. (Etwas anders 248A. — Raum als *δεχόμενον*, Ti. 50B u. ö., *μεταλαμβάνον* 51A; *ἐγγίγνεσθαι* 49E) 348. (Begriff der T. wohlbegründet) 390. (T. bloß Metapher nach Aristoteles) 409. (Das *μεθεκτικόν*, die Materie) 410. 416.

Telos, Ziel, Endzweck; **Teleologie.** (Cha. 173D *τέλος τοῦ εὖ πράττειν — τὸ ἐπιστημόνως*. — Go. 467Cff. 468B, 499E, 507D, das Gute als T.) 46. (Gstm. 205A, Eudämonie = *κτῆσις τῶν ἀγαθῶν*) 165. (Das an sich Schöne als T., 210E; *τελευτήσῃ* 211C) 170. (St. 505DE 519C) 185. 191. 195. (Phi. 53DE *ἕνεκά του* und *οὗ ἕνεκα, γένεσις ἕνεκα οὐσίας*, 54C *ἀγαθὸν* als letztes *οὗ ἕνεκα*) 320. (Das Wahre als Endzweck, 58D) 413. (Teleologische Erklärungsweise ins Auge gefaßt im Phdo.) 148f. (Technische Ideen auf Grund der teleologischen Methode) 228. (*πέρας* als *τέλος, τελευτή, τέλειον*, Phi. 24B) 305. (Teleol. Bedeutung des *πέρας*) 309; (ebenso des *μέτριον* im Sttsm.) 334. (Verbindung von Teleologie und Kausalität im Ti.) 347. (Das Gute vertritt die teleologische Methode) 412. (Sein u. Sollen Grundarten den Gegenstand zu setzen) 436. (Vorzeitige Teleologie bei Aristoteles) 398.

Theaetetus 91.

Theodorus 91.
Theologische Deutung der Idee des Guten 193. 194. 311—315. Gott als Ideenschöpfer (St. X) 212f.
Transcendent, transcendental, 86. 172. Transcendentale Deduktion 375; vgl. 154. 156.

Überweg 63.
Unsterblichkeit nicht bestimmendes Interesse für Plato 127. 133. Unzulänglichkeit der Argumente 140. 144. 155. 158. U. des Sterblichen durch Fortzeugung (Gstm. 206C—208B) 165f. 167ff. (Gstm. 212A vgl. mit Ti. 90C, St. 611A) 168. (St. 611E vgl. mit Phdo. 79B 80AB) 168. Mitgeteilte U. (d. i. zeitweilige Beharrung) des Kosmos (Sttsm. 270A 273E, vgl. Ti. 96E 41A—C) ebda. Unsterblichkeitsbeweis des Phdr. u. der Ges. 79. 83. 361. Vgl. Herm. 35, 425ff.
Urbild und **Abbild** (und verwandte Gleichnisse für das Verhältnis von Idee und Erscheinung). *παράδειγμα* (Go. 525BC) 45. (Phdr. 250AB *ὁμοίωμα*, *εἰκών* — *εἰκασθέν* 251A 253B *μιμεῖσθαι*, *ὁμοιότης τῷ θεῷ*) 73. 86. (Hier — dort, hienieden — droben Phdr. 249D 250ABDE, The. 176B, ebenda *ὁμοίωσις θεῷ*. Phdo. 107E 108A; vgl. den »Weg aufwärts« im Staat; Stellen S. 187. — The. 176E *παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων*, vgl. Phdr. 254B *ἐν ἀγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν*) 98, vgl. 281. (Phdo. 74E *προσοικέναι*, 75A *ὀρέγεται*, D *ἐκεῖσε ἀνοίσειν*, vgl. 76E *ἀναφέρειν*) 139. 142f. (78E *ὁμωνύμων*, 102B 103B *ἐπωνυμίαν*, ebenso Phdr. 250E. — 100A, was das wahre Abbild, *εἰκών*) 150. (St. 402C *εἰκόνας*, D *τοῦ αὐτοῦ τύπου*, vgl. 377BC. 443C *εἰς ἀρχήν τινα καὶ τύπον, εἴδωλον — ἀληθές*. 472CE Vergleich des Malers, wie 500E; 501C *οἱ τῷ θείῳ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι*; 540A; Ges. 739D. — St. 520C *εἴδωλα — ἀληθῆ*. 592B *ἐν οὐρανῷ ἴσως παραδείγματα ἀνάκειται*. 509E *εἰκόνες*, vgl. 511E *εἰκασία*. 517E *σκιῶν καὶ ἀγαλμάτων*) 201. (409BD *οὐκ ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς παραδείγματα*. 484C *μηδὲν ἐναργὲς ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα, ἀποβλέποντες, ἀναφέροντες, τὰ ἐνθάδε νόμιμα . . . τίθεσθαι*) Mh. 25, 352f. (So. 249A *ἀκίνητον ἑστός* vgl. The. 176E) 281. (Ti. 28ABC *παράδειγμα*, 29B *εἰκών*, *παράδειγμα*. 37C 38B; 39E *πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν*) 339. 341f. (48E 49A *παράδειγμα — μίμημα*, 50C *τῶν ὄντων μιμήματα, τυπωθέντα*, D *ὅθεν ἀφομοιούμενον, ἐκτυπώματος*) 350f. — Aristoteles gegen die Metapher des Paradeigma, 409f.; bes. gegen die Idee des Guten als P., 413.
Ursache s. **Grund.**
Urteil (The. 186A—D *ἀναλογίζεσθαι, κρίνειν, ἀναλογίσματα, συλλογισμός*, 187A, 189D—190A *δοξάζειν, δόξα, διάνοια, λόγος*) 110. (Buchstaben u. Silben, 201Eff.) 115. (Synthesis 203C vgl. 205C; vgl. So. 253Aff., *δεσμός* ebenda, *συνέχοντα* C, *συμπλοκή* 259E. Gegen Aufhebung der Verknüpfung 251Aff. 259D, vgl. Phi. 14CD; *συμπλέκων, πλέγμα* 262D, *συνθεὶς πρᾶγμα πράξει* E, *σύνθεσις* 263D) 283. 285. 293. (*διάνοια, δόξα* 263D—264B) 295. (Wahrheit und Falschheit, Qualitäten des Urteils, 262E 263B, Phi. 37C; *δοξάζειν, κρίνειν, λόγος, διανοεῖσθαι*, Phi. 38B—E) 322; vgl. auch 305. (Buchstaben und Silben auch Sttsm. 278Bff.) 337. (Ti. 48B) 348. 352. (Vgl. auch Kra. 424Bff. — Die Idee hervorgegangen aus der Prädikation im U.) 2. (Kra.) 124f. (Phdo.) 130. 146. (St.) 189ff. 196. 210. (Pa. So.) 273. 283. 293. (Phi.) 298ff. (Ti.) 351f. (Aristoteles Substanzlehre geht von den Erfordernissen des U. aus) 385f.

Veränderung s. **Beharrung,** Bewegung, Werden. — Arten der V. (Ges. 893Cff., vgl. The. 181C, Pa. 138B) 360.
Verstand, *διάνοια*; reiner Verstand. The. 160D (*μὴ πταίων τῇ διανοίᾳ*) 170B (*ἀληθῆ διάνοιαν*) 185AB (*διανοεῖσθαι*) 189D (*τῇ διανοίᾳ τίθεσθαι*) E (*δ.* erklärt) 110. (Vgl. auch 195DE 196C 209A—C al.) — Phdo. 65E

(*διανοηθῆναι, αὐτῇ τῇ διανοίᾳ*) 66A (*αὐτῇ εἰλικρινεῖ τῇ δ.*) 133f. 135. — 79A (*διανοίας λογισμῷ*) 144. — Gstm. 219A (*ἡ τῆς δ. ὄψις*). — St. 476D 500B (*πρὸς τοῖς οὖσι τὴν δ. ἔχοντι*) 510D (*διανοούμενος*) E (*ἃ οὐκ ἄν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ δ.*) 511C (*δ.*) D (dist. *νοῦς, νόησις*) 188 (vgl. 526A *ὧν διανοηθῆναι μόνον ἐγχωρεῖ*. 529D *ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτά, ὄψει δ' οὔ*. 527DE *ὄργανον τῆς ψυχῆς, κρεῖττον σωθῆναι μυρίων ὀμμάτων, μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται*, B *φιλόσοφος διάνοια*. Auch 490B *ἅψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς*, wie Gstm. 212A *ᾧ δεῖ θεωμένου, ὁρῶντι ᾧ ὁρατόν*.) 533D (dist. *ἐπιστήμη*) 210. — Pa. 143A (*τῇ δ. λάβωμεν*) 257. (158C) 260f. (165AB) 267ff. — So. 238B (*διανοίᾳ λάβοι*, C *διανοηθῆναι, ἀδιανόητον*) 260C (*ψευδος ἐν δ.*) 263E (*δ. = ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος*). 264A (*κατὰ διάνοιαν, δόξα διανοίας ἀποτελεύτησις*) S. 295. — Phi. 38E (*διανοούμενος*) 322. — Ti. (56C) 356. — Ges. 898E (*νῷ καὶ διανοήματι*).

Vernunft, Denken, Reines Denken, *νόησις, νοῦς*. (Phdr. 247C *νοῦς* = D *ἐπιστήμη ἀκήρατος*) 70. 85. (Phdo. 83B *ὅ τι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὑτὴν* [*ἡ ψυχὴ*] *αὐτὸ καθ' αὑτὸ τῶν ὄντων*. St. 506C 508C, *νοῦς* u. *νοούμενον*, D; 511D *νοῦς, νόησις* dist. *διάνοια*, dagegen 533D statt *νοῦς ἐπιστήμη*, während *νόησις* beides, *ἐπιστ.* und *διάνοια*, umfaßt) 188. 210. (523AD 524B 525C 526B 532B *νόησις, αὐτὴ νόησις*, wie 511B *αὐτὸς ὁ λόγος*. — Pa. 132C *τὸ νόημα νοεῖ*, 165C *ὀξὺ νοοῦντι*) 267f. (Phi. 11B *φρονεῖν, νοεῖν*, 21ABE 22CD. — *νοῦς* und *ἐπιστήμη* nicht vom Werden, 59BD) 326. (*νοῦς = ἀλήθεια* 65D; Resultat 66B 67A) 328ff. (Warum erst an dritter Stelle?) 330. (Ti. 28A *νοήσει μετὰ λόγου*, 29B *μετὰ νοῦ καταφανοῦς*) 339. (51D *νοῦς, δόξα ἀληθής*, 52A *νόησις*) 349. (Ges. 898E Seele *νοητὸν νῷ μόνῳ*) 361. — **Vernunft des Alls.** (Phdr. 270A. Kra. 400A 413C. — Phdo. 97C 98C) 148. (So. 249AC) 281. 283. (Phi. 28C—E 30CD, vgl. 22C) 310—315. (Ti. 30B) 339ff. (37C *νοῦς* u. *ἐπιστήμη* im All) 343f. (*λόγος* und *νοῦς ἐν ψυχῇ* allein primäre Ursache, 46D; Perioden des *νοῦς*, 47B. — *ν.* und *ἀνάγκη* 48A) 346. (Ges. 966E 967B; 889Cff. 892B; 897D, *νοῦ κίνησις*, 898A *περίοδος*. 898AB *νοῦς* = gesetzmäßige Bewegung, so 967D *τὸν εἰρημένον ἐν τοῖς ἄστροις νοῦν τῶν ὄντων*) 360ff.

Vernunft, Praktische, *φρόνησις*. (Ap. 29E vgl. 30B; Pro. 352C) 9. (Men. 88C 89A. — Phdr. 250D) 77. 81. (The. 176B al. Eu. 281BE. — Phdo. bes. 66E 68A 69A. — St. 431D 432A, vgl. *νοῦς, λογισμός*, 431C. — *φρ.* das Gute? 505B, = *ἐπιστήμη* 506B. Zirkel der Erklärung 505BC, vgl. Euth. 292E) 184. (*φρ.* vermittelt die engere, praktische Bedeutung der Idee des Guten, nach 517C *ἐμφρόνως πράξειν*, 518E *ἡ τοῦ φρονῆσαι ἀρετή*) 192. (582ff. — So. 248E 249C neben *νοῦς, ἐπιστήμη*, so auch von der Weltvernunft, Sttsm. 269D, Phi. 28D vgl. Ti. 46E 48A. — Im Gegensatz zu *ἡδονή* auch St. 582Aff. 583B. Phi. 11B 21BD 55A 58D 59DE 66B al.) — Zum Gebrauch des Worts vgl. auch Philol. Wochenschrift 20, 1063.

Wahrheit, *ἀλήθεια*. (Ap. 29E. Kri. 48A. Pro. 356E) 9. 26. (Men. 86A *ἀ. τῶν ὄντων ἡμῖν ἐν τῇ ψυχῇ*) 33. (W. gegen Schein, Go. Phdr., s. **Doxa.** Das Feld der W., Phdr. 247D 248BC) 68. (The. 186CD *ἀ., οὐσία, ἐπιστήμη*) 110. (Erklärung von Wahr u. Falsch, Kra. 385B) 121f. (W. und Falschheit s. übr. unter **Urteil.** — Nur der reine Verstand erkennt die W., Phdo. 65BC 66AB 84A) 135. (*ἀληθὴς λόγος, ἀλήθεια τῶν ὄντων*, 90CD 99E 100A) 129. 149f. (St. 413A. 475E) 181. (484D *τὸ ἀληθέστατον*, die Idee, 490B *γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν*. 508D *ἀ. καὶ τὸ ὄν*, E. *ἐπιστήμη, ἀ.*, 517C die Idee des Guten verleiht *ἀλήθειαν καὶ νοῦν*) 185. (Unterscheidung der Erkenntnisarten *ἀληθείᾳ τε καὶ μή*, 510A) 187. (520C, 521C der wahre Tag, 525BC)

198. (526B αὐτῇ τῇ νοήσει ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν, 527E μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἁ. ὁρᾶται 533A 537D; 582A, vgl. C. — 529D, W. der Theorie) 204ff. (Wahre und unwahre Lust, 583Bff. 585CD) 211. (W. in der Erscheinung, Buch X) 214. (Erkenntnis an sich bezieht sich auf W. an sich, Pa. 134A) 233f. (So., W. u. Schein, Wahrheit u. Falschheit im Urteil, s. **Doxa** und **Urteil.** — Phi. 57D 58AC 59C, Wahrheitsunterschied der Wissenschaften. Wahrheit das höchste, 58D) 325f. (64B, ohne W. weder Werden noch Sein) 328. (W. als Merkmal des Guten, 65A; W.=Vernunft 65D) 328f. (Ti. 29C, ἀλήθεια zu πίστις wie οὐσία zu γένεσις, vgl. St. 511E 534A Phi. 59AB) 338.

Werden, γένεσις. (La. 198D, eine Wissenschaft περὶ γιγνόμενα, γεγονότα, γενησόμενα) 22. (Go. 493A μεταπίπτειν ἄνω κάτω. — Phdr. 247D γένεσις — ὂν ὄντως) 72. 83. Herm. 35, 421ff. (The. 152DE 153E, 155E—157B, 166C, 179D—180D, 181C—183B) 101ff. 107. (Kra. 411BC, 439C—440D) 124f. (Im Phdo. zuerst Wissenschaft vom W. begründet) 138; (noch nicht im Phdr.) 83, (u. The.) 145. 160. (περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, 95E) 146. 151. 154ff. (Werden aus dem Entgegengesetzten; Kreislauf, 70Dff. 103A—C) 155. (Gstm. 211A, Idee vom W. und Vergehen ausgenommen) 171. (St. 485B, W. gegen Sein) 183. (508D—509B γένεσις und ἥλιος) 186. 193f. (521D Hinwendung der Seele vom W. zum Sein, 525BC 526E 527B 533B 534A) vgl. 198. (Pa. 136B, γένεσις, φθορά unter den Grundbegriffen, mit κίνησις, στάσις. — 138D, W. als Ausdruck stetiger Veränderlichkeit) 243; (so bes. 154Aff.) 252; (156Aff.) 254ff. (158D) 259ff. (162Cff.) 264; (auch 165D. Zusammenfassung:) 273f. (So. 246C 248A γένεσις φερομένη der »Ideenfreunde«) 281. (Verursachung des W., 265B. — Phi. 15B, Idee vom W. und Verg. ausgenommen, dann ἐν τοῖς γιγνομένοις τε καὶ ἀπείροις διεσπασμένην) 297. (26D γένεσις εἰς οὐσίαν, 27B γεγενημένη οὐσία) 308f. (cf. 64B γενόμενον εἴη) 328. (Lust γένεσις, nicht οὐσία, 53C 54D; W. aber ist Streben zum Sein 54C, also, wer Lust wählt, wählt W. und Vergehen) 320. Wieder keine Wissenschaft vom W.? 58A—59C) 326f. (Sttsm. 283D τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν, 284CD τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν) 332f. (Ti. 29C γέν., οὐσία — πίστις, ἀλήθεια) 338. (ὄν — γιγνόμενον κ. ἀπολλύμενον, 27D, 28A; γένεσις fordert eine Ursache; die Welt geworden, 28B; Ursprung des W., 29D) 339. (35A γιγνόμενον=θάτερον) 343. (38A, Zeit bezieht sich nur aufs W.) 346. (49A μίμημα γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν, das dritte πάσης γενέσεως ὑποδοχή) 348. (50C γιγνόμενον, ἐν ᾧ γίγνεται, ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγν., D γιγν.=ἔκγονον, wie Phi. 26D) 349. (52Aff.; D ὄν, χώρα, γένεσις) 350 cf. 353. (Ges. 891E 892Aff. 894E 896A 966E 967D, Seele das erste im Gebiete des W.) 359. 360f. (Erklärung des W. nach Aristoteles) 378. 396. (Keine Erklärung des W. bei Plato, nach Ar.) 408ff.

Whitehead 419.

Widerspruch s. Gegensatz.

Wissenschaft. (Wissenschaftsbewußtsein, seiner Form nach, errungen durch Sokrates, Plato, Aristoteles) 8. (Wissenschaftliche Grunderkenntnisse *a priori*, Men. 85E) 33. (Go. 454Cff. μάθησις gegen πίστις, Wissen — Glauben) 43. (Wissenschaften u. W. im Go.) 50. (Fundamente der W. in formaler Hinsicht zuerst durch Pl. gelegt) 75. (Idee als Methode zur Gestaltung von W., noch nicht rein im Phdr.) 86. (Schilderung der Forschung im Gstm., 203C—E) 165. (Das Schöne der WW., Gstm. 210CD 211C, vgl. Go. 475A) 171. (Einheit der WW., im Urgesetze des Schönen, d. i. der Methodengrundlage der W., 210D ἐπιστήμην μίαν, 211C, dagegen nicht τὶς ἐπιστήμη, 211A) 171f. (WW. und höchste W., St. 503E 504D 505A) 183. (521Cff., WW. als Erziehungsmittel) 196ff. (531D 537C, Verwandt-

schaft der WW.) 209. (Begriff der besonderen WW. im Phi., 16C—18D; was die Einheit einer W. ausmacht, 18D, vgl. auch Sttsm. 285AB) 301—304, 334f. (WW., bes. exakte, Phi. 55Dff.) 325ff. (Dialektik und WW., 58A) 327. (Grundwissenschaften, πρῶται, 62D) 328. (WW. in der Rangordnung der Güter, 66B) 329.

Xenophon, als Darsteller des Sokrates, 5. Vgl. Mh. 30, 340ff.

Zahl. (Go. 451C Arithmetik und Logistik unterschieden.—The. 196A, reine Zahlbegriffe) 97. (Quadratische u. nicht quadratische Zahlen, 147Dff., στερεά 148B) 96. (Phdo. 101BC 103Eff.) 152. 161. (St. 522B—526B; reine Einheit u. Zahl 524Bff. 525AE; cf. Phi. 56DE) 198. 324. (Ableitung der Zahlen, Pa. 143D—144A) 246. (Zahl als Grundbestimmung So. 238A 239B) 277f. 289. (ἀριθμός zwischen ἕν und ἄπειρον, Phi. 16D 18A; Z.- und Maßverhältnisse 25B, vgl. das Wortspiel 17E; 55E, 56C—E, 57D) 306. 325. (Sttsm. 284E 299E, Verh. von Arithmetik u. Geometrie) 334. (Idealzahlen; hervorgegangen aus dem Phi.) 414. (Verallgemeinerter Begriff der Z.) 417ff., bes. 419. 433. (Aristoteles Kritik) bes. 425ff. 428ff. (Die Z. u. das Gute) 435f.

Zeit. (Transcendentale Deduktion der Z. angedeutet im Phdo.; Zeitstellen als logische Stellen) 154f. 159. (Absolute Z. für die Astronomie vorausgesetzt, St. 529D, vgl. Ti. 37D 38AC 47BC) 204. (Behandlung des Zeitproblems im Pa.) 242. 244. 251f., bes. 253—256; vgl. 260. 266. 274; (im Phi.) 307; (Ti. 37Cff.) 345f. (Bildung des Zeitbegriffs, Ti. 47A. — Aristoteles Kategorie der Z.) 381. (Zeitliche Auffassung des Ewigen und der Genesis bei Plato, Mißverständnis wegen der Gewordenheit der Z.) 426.

Zeller 92. 219. 220. 237. 285 Anm. 421.

Zeno (als Vorbild der Dialektik im Phdr., 261D 266B) 63. 72. 76. (Rolle im Pa.) 219f. (Platos Urteil über ihn) 221. 236. (Schrift des Z., Pa. 127Cff. 128D) 222. 224. (Grundbegriffe) 227. 242.

Inhalt.

	Seite
Erstes Kapitel. Apologie und Krito. Protagoras. Laches. Charmides	1
Zweites Kapitel. Meno und Gorgias	28
Drittes Kapitel. Phaedrus	52
Viertes Kapitel. Theaetet. Euthydem. Kratylus	88
Fünftes Kapitel. Phaedo und Gastmahl	126
Sechstes Kapitel. Der Staat	175
Siebentes Kapitel. Parmenides	215
Achtes Kapitel. Der Sophist	271
Neuntes Kapitel. Philebus und Der Staatsmann	296
Zehntes Kapitel. Timaeus und Die Gesetze	338
Elftes Kapitel. Aristoteles und Plato	366
Zwölftes Kapitel. Die Aristotelische Kritik der Ideenlehre	399
Namen- und Sachregister	437

Berichtigungen.

S.	16	Z.	1	v. o.	statt	328	lies	338
„	16	„	16	v. u.	„	360 in.	„	360 E
„	38	„	8	v. u.	„	4 D	„	5 D
„	44	„	17	v. u.	„	595 A	„	495 A
„	53	„	13	v. o.	„	259 E	„	260 A
„	55	„	15	v. o.	„	276 B	„	276 C
„	59	„	2	v. o.	„	Enthydem	„	Euthydem
„	66	„	12	v. o.	„	239 C	„	239 D
„	66	„	14	v. o.	„	245 B	„	245 E
„	96	„	5	v. u.	„	204 C	„	203 C
„	96	„	1	v. u.	„	204 E	„	203 E
„	98	„	4	v. o.	„	175 B	„	175 C
„	102	„	21	v. o.	„	sind;	„	sind,
„	102	„	21	v. o.	„	das),	„	das);
„	121	„	14	v. u.	„	Etuhydem	„	Euthydem
„	283	„	10	v. o.	„	250 C	„	249 C
„	305	„	10	v. u.	„	26 E	„	25 E
„	333	„	3	v. u.	„	26 C	„	26 B
„	336	„	6	v. o.	„	26 E	„	25 E
„	348	„	3	v. u.	„	48 E	„	49 E
„	408	„	12	v. o.	„	397	„	377.

Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit, 106 Bände.

Aristoteles — Bacon — Berkeley — Bruno — Cicero — Condillac — Descartes — Fichte — Grotius — Hegel — Hume — Kant — Leibniz — Locke — La Mettrie — Plato — Schelling — Schiller — Schleiermacher — Scotus Eriugena — Sextus Empiricus — Spinoza.

Vortreffliche Übersetzungen unter Mitwirkung namhafter Gelehrter!
Ausführliches Verzeichnis steht Interessenten kostenlos zur Verfügung.
☞ Diese Sammlung wird fortgesetzt.

Aristoteles, Ars poetica. Textausg. von Fr. Ueberweg . . . —.40
Diese Ausgabe enthält den der Übersetzung der Poetik (Phil. Bibl. Bd. 1) zu Grunde liegenden Text und zugleich die sämtlichen Lesarten der ältesten Handschrift, aus der höchst wahrscheinlich alle anderen noch vorhandenen Codices herstammen.

Berkeley, Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Übersetzt von Fr. Ueberweg. 3. Aufl. . . . . 2.—

Berkeley's drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous. Übersetzt und mit Einleitung versehen von Dr. R. Richter . . . . . 2.—
Der Übersetzer hat seine Aufgabe in sorgfältiger und glücklicher Weise gelöst; die Verdeutschung ist nicht nur gut lesbar, sondern wahrt auch geschickt die stehenden technischen Ausdrücke des Originals. Dies macht sie besonders zur Benutzung in philosophischen Seminarien tauglich; und es dürfte nicht leicht sein, eine als Unterlage für Übungen von Studierenden jüngerer Semester besser geeignete Abhandlung zu finden, als diese Dialoge, die überall zur Diskussion psychologischer und metaphysischer Probleme einladen. Deutsche Litteratur-Ztg. 1901, Nr. 21.

Bruno, Giordano, Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Übersetzt von Prof. Lasson. 3. Ausgabe 1.50
Die Schrift „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen" liegt jetzt in dritter, von dem Übersetzer durchgesehener und ergänzter Auflage vor. Mit Sorgfalt ist von ihm die Förderung, welche die Bruno-Forschung durch die Dreihundertjahrfeier seines Todes gefunden hat, nicht nur gebucht, sondern auch verwertet.

Buckle, Geschichte der Civilisation in England. Übersetzt von Ritter. 2 Bände. 2. Auflage . . . . . 8.—
Der Verfasser hat das Verdienst vielseitigster Anregung, indem er den Weg zu bisher nicht erreichten philosophischen und kulturhistorischen Ergebnissen zeigte.

Busse, Professor **D. L.,** Geist und Körper, Seele und Leib. Im Druck.
Dieses Werk wird die in der letzten Zeit so lebhaft erörterte Frage, wie das Verhältnis des Geistigen zum Körperlichen, der Seele zum Leib zu denken sei, in umfassender, die verschiedenen in Betracht kommenden Standpunkte in eingehend berücksichtigender Weise behandeln.

Comte, Aug., Die positive Philosophie. Im Auszuge von J. Rig. Übersetzt von J. H. v. Kirchmann. 2 Bände . . . . . 16.—
Der Epitomator hat es auf das Glücklichste verstanden, den Inhalt des Originalwerkes in gedrängter Präzision zur Darstellung zu bringen.

Descartes, Philosophische Werke, I—IV 5.60
— In Liebhaberband gebunden . . . . . 7.—
— I. Abhandl. über die Methode richtig zu denken . . . . —.60
— II. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. 3. Aufl. übersetzt und eingeleitet von Dr. Buchenau 1.50
— III. Die Prinzipien der Philosophie. 2. Aufl. 2.50
— IV. Über die Leidenschaften der Seele. 2. Aufl. . . . . 1.—
Die einzige Übersetzung sämtlicher philosophischer Schriften des Descartes unter Beifügung eines Kommentars.

Eisler, Dr. **R.,** Das Bewusstsein der Aussenwelt. Grundlegung zu einer Erkenntnistheorie . . . . . 2.—

Der Standpunkt des Verfassers ist ein kritischer Realismus und ein Positivismus, der die Thatsachen der äusseren Erfahrung mit denen der inneren verknüpft, wodurch einer Metaphysik als Endziel der Philosophie Raum gelassen wird.

Eucken, Prof. **Rud.,** Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie, vornehmlich der deutschen 2.80

— Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensauffassung. (10—12 Bogen). [In Vorbereitung.]

Prof. Rudolf Eucken hat im Laufe der Jahre in verschiedenen Zeitschriften eine Reihe von Aufsätzen veröffentlicht, die viel Beachtung gefunden haben; wiederholt ist der Wunsch ausgesprochen, es möchten von diesen Aufsätzen diejenigen, welche Fragen allgemeiner Art oder Persönlichkeiten von allgemeinem Interesse behandeln, zusammengestellt und vereint herausgegeben werden. Die Verlagsbuchhandlung bringt nun diesen Wunsch zur Erfüllung. In die Sammlung sollen nur solche Aufsätze aufgenommen werden, welche zu dem heutigen, immer mächtiger hervortretenden Lebensproblem, zu den Fragen der Lebensauffassung und Lebensgestaltung in Beziehung stehen. Damit wendet sich das Buch an weitere Kreise und hofft zuversichtlich auf ihre Teilnahme.

Hellpach, Dr. **W.,** Die Grenzwissenschaften der Psychologie. Die biologischen und soziologischen Grundlagen der Seelenforschung, vornehmlich für die Vertreter der Geisteswissenschaften und Pädagogik. Mit 20 Abbild. 7.60

Hume, Untersuchungen über den menschlichen Verstand. 5. Aufl. Mit einer Lebensbeschreibung Humes von Dr. Vorländer . . 1.50

— Dialoge über natürliche Religion. Übers. v. Prof. Dr. Paulsen. 1.50

Kant. Imm., Sämtl. Werke. Herausgeg. v. J. H. v. Kirchmann, Schiele, Valentiner, Vorländer u. a., 8 Bde. u. Suppl.-Bd. 32.90

— In 9 Liebhaberbänden 41.50

Kritik der reinen Vernunft. — Kritik der praktischen Vernunft. — Kritik der Urteilskraft. — Anthropologie. — Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. — Prolegomena. — Logik. — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Metaphysik der Sitten. — Kl. Schriften zur Logik und Metaphysik. — Kl. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Kl. Schriften zur Naturphilosophie, 2 Bde. — Vermischte Schriften und Briefwechsel. — Physische Geographie. — Die vier lat. Dissertationen im Urtext. **Jeder Band ist einzeln käuflich.**

Erläuterungen dazu von J. H. v. Kirchmann. komplett . . 7.10

In 2 Liebhaberbänden 9.50

Immanuel Kant's Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes nebst anderen kleineren Schriften zur Religionsphilosophie. 2. Auflage herausgegeben von F. M. Schiele 1.50

Es ist dies die einzige Einzelausgabe der für das Verständnis von Kant's Entwickelung in seiner vorkritischen Periode hochbedeutsamen Schrift über die Beweise fürs Dasein Gottes. Der Text ist unter sorgfältiger Vergleichung mit dem Originaldrucke von 1673 (nur um diese Ausgabe hat Kant sich selbst bekümmert) kritisch revidiert worden. Dass die übrigen kleineren Schriften Kant's zur Religionsphilosophie jenem grösseren Werke in chronologischer Folge beigeordnet sind, wird jedem Leser willkommen sein.

Kirchner, Dr. **Fr.,** Wörterbuch der philos. Grundbegriffe. 4. Aufl. bearbeitet von C. Michaelis 5.60

Die Vorzüge des Kirchner'schen Lexikons bestehen zunächst in der Fasslichkeit und Klarheit des Inhalts, ferner aber in der ebenso wohlthuenden Deutlichkeit und Gewandtheit des Stils.

13,253
184.1
N17
Natrop, Paul
AUTHOR
Platos Ideenlehre Eine Einsuhrung .1
TITLE in den Idealismus
DATE RETURNED
ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY